Această ediţie a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanţat de OSI-Zug Foundation, şi cu contribuţia Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute -Budapesta, precum şi a Fundaţiei pentru o Societate Deschisă România.
Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefordert.
Norbert Elias (22.06.1897, Breslau - 1.08.1990, Amsterdam) a studiat medicina, filozofia şi psihologia la Breslau, Freiburg şi Heidelberg cu Edmund Husserl, Karl Jaspers, Alfred Weber, Karl Mannheim. în 1933 a fost nevoit să părăsească Germania şi s-a stabilit în Anglia. A fost profesor la universităţi din multe ţări.
în lucrarea sa principală, *Procesul civilizării* (1939), esenţială pentru o teorie sociologică nedogmatică, pune în relaţie transformările pe termen lung ale structurilor societăţii cu cele ale personalităţii umane, manifestate în normele de comportament şi reglementare a afectelor.
Norbert Elias - *Uber den Proze3 der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen;* Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1980

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600 Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
ELIAS, NORBERT
Procesul civilizării: cercetări sociogenetice şi psihogenetice I Norbert Elias;
trad. de Monica-Maria Aldea. - Iaşi: Polirom, 2002
2 voi.; 23 cm (Plural M)
ISBN: 973-683-646-0
Voi. I: *Transformări ale conduitei in straturile laice superioare ale lumii occidentale.* - 2002; 320 p.;
ISBN: 973-683-647-9 I. Aldea, Monica-Maria (trad. şi postfaţă) 004 Printed in ROMÂNIA
e^c1

Norbert Elias

PROCESUL CIVILIZĂRII

Cercetări sociogenetice şi psihogenetice

Volumul I

Transformări ale conduitei
în straturile laice superioare
ale lumii occidentale

Traducere şi postfaţă de Monica-Maria Aldea

POLIROM 2002

-

în memoria părinţilor mei

Hermann Elias, decedat la Breslau, 1940 Sophie Elias, decedată la Auschwitz, 1941 (?)

Introducere

i

Studiind astăzi structura afectelorjumane şi a controlării lor şi încercând să elaboreze teorii, cercetătorii se mulţumesc de obicei să folosească drept material documentar observarea contemporanilor, deci a unor oameni ce aparţin unei societăţi mai dezvoltate. Astfel, se porneşte fără ezitare de la premisa că ar fi posibil, pe baza cercetărilor întreprinse asupra structurilor afective şi de control specifice oamenilor aflaţi într-o fază anume a dezvoltării sociale, ce ţin de propria societate, aşa cum pot fi observaţi aici şi acum, să fie elaborate teorii cu privire la structurile afective şi de control ale omului ca atare, ale oamenilor aparţinând societăţii în general. De fapt, există numeroase observaţii, de altfel relativ uşor accesibile, care indică faptul cătana£duJjn(Ddelele de control ale afectelor pot fi diferite în societate în etape diferite ale dezvoltărIişi chiar în cadrul diverselor straturi ale aceleiaşi societăţT Indiferent dacă ne dedicăm probTemeipe" care 6onsţîîuie""dezvoltareâ de secole a ţărilor europene sau celei a aşa-nu-mitelor „ţări în curs de dezvoltare" situate pe alte continente, ne lovim în mod constant de nişte observaţii în urma cărora devine imperios necesar să ne întrebăm cum şi de ce, pe parcursul unor îndelungate transformări globale ale societăţilor într-o anumită direcţie, pentru care a fost consacrat ca termen tehnic conceptul de „dezvoltare", emoţionalitatea conduitei şi a experienţelor umane şi reglementarea reacţiilor emoţionale individuale, deci într-o oarecare măsură structura tuturor manifestărilor omeneşti, s-au transformat într-o anumită direcţie prin intermediul unor constrângeri exterioare şi al unor autoconstrângeri. Asupra unor asemenea modificări se face printre altele referire în vorbirea cotidiană, de pildă prin afirmaţia că oamenii ce ţin de propria societate au devenit „mai civilizaţi" decât erau pe vremuri, sau că oamenii ce aparţin altor societăţi sunt „mai necivilizaţi", eventual chiar „mai barbari" decât propriii concetăţeni. Sunt evidente accentele valorizatoare ale unor astfel de afirmaţii. Realităţile la care se referă ele nu sunt însă la fel de evidente. Aceasta depinde parţial de faptul că cercetările empirice asupra unor transformări de lungă durată ale structurilor personalităţii şi îndeosebi ale reglementării reacţiilor emoţionale ale oamenilor continuă să întâmpine, în stadiul actual al cercetărilor sociologice, dificultăţi considerabile. In prim-planul interesului sociologic se situează în prezent procese de durată relativ scurtă şi, de cele mai multe ori, doar probleme care se raportează la o stare dată a societăţii. Transformările pe termen lung ale structurilor sociale şi implicit cele ale structurilor personalităţii sunt, în general, pierdute din vedere în ultimul timp.

Cercetările ce urmează au fost dedicate unor procese de lungă durată, înţelegerea lor ar putea fi înlesnită de trimiteri sumare la diferite tipuri ale unor astfel de procese. Pot fi diferenţiate - la o primă abordare -două direcţii principale de transformare a structurilor sociale: transformări de ' *L* structură în direcţia unei tot mai mari diferenţieri şi integrări şi

transformări de structură în direcţia unei tot mai reduse diferenţieri şi . ţO integrări. In plus, există şi'un al treilea tip de procese sociale, în cursulsJ cărora structurile unei societăţi şi aspectele sale individuale se transformă, — ce-i drept, dar nu în direcţia unui standard mai înalt şijrici a unuia mai, scăzut de diferenţiere şi integrare. La urma urmelorTexista nenumărate" transjojnări ce se petrec în societate şi care nu implică modificarea structurii. Este adevărat că în acest fel încă nu este acoperită întreagaL-J-' complexitate a unor astfel de transformări, căci există variate tipuri hibride, destul de frecvent putând fi observate mai multe tipuri, până şi de sens contrar, ce se desfăşoară simultan în aceeaşi societate. Dar, pentru început, această schiţare succintă a tipurilor de transformare este suficientă pentru a evidenţia problemele cărora le sunt dedicate cercetările ce urmează. Volumul întâi este dedicat îndeosebi întrebării dacă prin intermediul unor dovezi pertinente şi credibile poate fi confirmată, demonstrându-i-se baza reală, supoziţia - fundamentată pe observaţii disparate - că există transformări de lungă durată ale structurilor reacţiilor emoţionale şi de control, specifice oamenilor dintr-o anumită societate, care traversează generaţii întregi, îndreptându-se în aceeaşi direcţie. Volumul cuprinde o prezentare a unor etape de cercetare sociologică şi rezultatele unor cercetări a căror cea mai cunoscută replică în domeniul ştiinţelor naturale fizice o constituie experimentele şi rezultatele acestora. El serveşte la descoperirea şi elucidarea a ceea ce, în câmpul de observaţii încă neexplorat, la care se raportează întrebările, se petrece efectiv la descoperirea şi determinarea interdependenţelor faptice.
Dovada transformării petrecute în structurile reacţiilor emoţionale şi de control ale oamenilor, care pe parcursul unor întregi serii de generaţii s-a îndreptat în aceeaşi direcţie, şi anume (pentru a rezuma) în direcţia
unei tot mai accentuate înăspriri şi diferenţieri a controlului, a dus la apariţia unei noi întrebări: este posibil ca această modificare de lungă durată a structurilor personalităţii să fie corelată cu transformările de structură de lungă durată ce au avut loc Ta nivelul întregii societăţi, care, de asemenea, au fost orientate în aceeaşi direcţie, şi anume către un standard mai înalt de diferenţiere şi integrare socială? Acestor probleme le este dedicat cel de-al3oilea volum
Rezultă de aici că şi pentru transformările sociale de acest gen, care pe parcursul unei perioade îndelungate converg în aceeaşi direcţie, lipsesc dovezile empirice. A fost deci necesar ca o parte a volumului al doilea să fie dedicată cercetărilor descoperirii şi elucidării corelaţiilor faptice de tip diferit. întrebarea este dacă o schimbare structurală a întregii societăţi în direcţia unui standard mai înalt de diferenţiere şi integrare poate fi demonstrată cu ajutorul unor dovezi empirice credibile. După cum se prezintă lucrurile, este posibil. Procesul de formare a statului, despre care tratează volumul al doilea, este un exemplu pentru o schimbare structurală de acest gen.

în cele din urmă, prin schiţarea provizorie a unei teorii a civilizaţiei a fost elaborat un model al posibilelor dependenţe dintre transformarea de lungă durată a structurilor umane individuale în direcţia unei consolidări şi diferenţieri a controlului afectiv şi transformarea de lungă durată a configuraţiilor pe care oamenii le creează solidar în direcţia unui

standard mai înalt de diferenţiere şi integrare, deci, de exemplu, în direcţia diferenţierii şi prelungirii lanţului interdependenţelor şi a consolidării „controlului exercitat de către stat".

II

Este lesne de observat că prin intermediul unei astfel de abordări, orientate către descoperirea de interdependenţe faptice şi explicitarea acestora, deci printr-o abordare empirică-teoretică,rjrientată către transformări structurale pe termen lungdefectură"pecifică7! rătre.evoluţii"". âbarP— donăm ideîTemetafizice care leagă conceptul de dezvoltare fiede noţiunea unei necesităţi mecanice, fie"eTT? gunttrfei"cTe"tel·mlhrî teleologice? ©e-asemeneă73upă cuhTTÎovedeşte primul Câpiiol"ai"ireeTnuTvoTiTm, conceptul de civilizaţie a fost utilizat în trecut de foarte multe ori într-un sens pe jumătate metafizic, menţinându-se până în zilele noastre relativ difuz. Am încercat aici, după cum am mai declarat, să relevăm nucleul faptic la care se raportează conceptul preştiinţific uzual al procesului civilizării, care constă mai ales din transformarea structurală a oamenilor în direcţia unei mai pronunţate consolidări şi diferenţieri a controlului reacţiilor emoţionale, implicit şi a trăirilor - de exemplu, în forma unei avansări a pragului de pudoare şi a celui de aversiune - şi a conduitei lor - la masă, de pildă, în forma diferenţierii tacâmurilor. Următoarea problemă, pusă cercetătorului prin demonstrarea unei transformări astfel orientate de-a lungul a numeroase generaţii, a fost aceea de a găsi o explicaţie. O schiţă a acestei explicaţii se găseşte, după cum am menţionat, la sfârşitul volumului al doilea.

Prin intermediul unei asemenea cercetări abandonăm însă acel tip de teorie despre transformarea socială, predominant în zilele noastre, care pe parcursul timpului s-a instalat în cercetarea sociologică în locul mai vechiului tip de teorie centrat pe conceptul pe jumătate metafizic al dezvoltării. în măsura în care suntem în stare să discernem între fapte, teoriile de până acum nu au făcut o diferenţiere clară între diversele tipuri de transformare socială, succint menţionate anterior. îndeosebi continuă să lipsească alte teorii, susţinute de mărturii empirice, ale acelui tip de transformări sociale pe termen îndelungat care îmbracă forma unui proces şi mai ales a unei dezvoltări.

Pe când lucram la această carte, mi-a devenit cât se poate de clar faptul că astfel se puneau bazele unei teorii sociologice nedogmatice, fundamentate empiric, aproceşelor socialeîngeneral şi a dezvoltării sociale în parti-culan Amconsiderat mai cu seamă că, în mod cu totul evident, cercetarea' şi modelul sintetic al procesului de lungă durată al progresivei formări statale, care se regăseşte în volumul al doilea, ar putea servi totodată ca modlrjiU2rulinarmcpetrmen lung a societăţilor într-o anumită direcţie, Tacare se referă conceptul de dezvoltare socială. Pe atunci nu am considerat

necesar să atrag în mod explicit atenţia asupra faptului că aici nu este vorba nici de o cercetare asupra „evoluţiei" în sensul secolului al XIX-lea, cel al unui progres automat, nici despre o cercetare cu privire la o „transformare socială" nespecifică, în sensul secolului al XX-lea. La vremea aceea faptul mi s-a părut atât de evident, încât am omis să mă refer la implicaţiile teoretice în mod explicit. Acum văd că m-am înşelat. Introducerea la ediţia a doua constituie un prilej de a corecta această eroare.

III
Dezvoltarea socială de anvergură, cercetată şi reprezentată aici prin una dintre manifestările sale majore - un val de integrări progresive pe parcursul câtorva secole, un proces de formare statală cu procesul complementar al diferenţierii progresive -, este o transformare de configuraţie care, în cadrul mişcărilor oscilante de progres şi de regres, merge - privită din perspectivă mai îndepărtată - într-o direcţie constantă de-a lungul a numeroase generaţii. Această transformare structurală orientată într-o direcţie anume poate fi demonstrată faptic, indiferent de modul în care este evaluată o atare transformare. Despre această dovadă factică este vorba aici. O simplă schimbare poate semăna cu transformarea norilor sau a rotocoalelor de fum de ţigară: la un moment dat au un aspect, ca îndată să capete altul. Conceptul de transformare socială fără diferenţieri clare între transformările care se bazează pe structura unejşocieţăţijicele care nu se7ăoTîelâTăHjspecCîăr'apoi între transformărilejde structură Cb ărFoamimiîalîrrejfoe şi cele cardg-ajujagurgjveroase generaţii se ţ£i trecTntrlfiflîCÎîepricisâ, de exempTu în direcţia unei complexităţi mai mârrşauTngrinTj se poate de riesatisfăcător
al cercetării sociologice.
Situaţia se prezintă în mod asemănător şi cu o serie de alte probleme tratate aici. După câteva lucrări pregătitoare, care au servit totodată la prelucrarea unor documente, a materialului doveditor şi la dezvoltarea problemelor teoretice ce se clarificau treptat, am devenit conştient, printre altele, de faptul că acest studiu va contribui la lămurirea problemei indisolubile a.jiejendejrjeLiinixaatEacturile individuale, psihologice, deci aşa-numitele structuriale personalităţiiconfiguraţiile formate de ansam-(bTuT¥mrmeroşilndivizi interdependenţi, deci structurile sociale.Cele"Hbuă tipuri de structuri TuTsunt "abordate""după cum se întâmpla de cele mai multe ori, ca structuri invariabile, ci în măsură considerabilă ca structuri aflate în transformare, ca aspecte interdependente ale aceleiaşi dezvoltări
pe termen lung.
-

iv p£

Dacă diferitele discipline universitare ale căror domenii sunt vizate de cercetarea de faţă, mai ales sociologia, ar fi atins deja acea fază a maturităţii ştiinţifice la care se află în prezent numeroase discipline ale ştiinţelor naturii, ne-am fi putut aştepta ca o cercetare minuţios documentată a unor

procese îndelungate - precum cel al civilizării sau al formării statale, împreună cu propunerea de teorie care rezultă de aici - să fie asimilată, după o discernere critică a efectivului inutilizabil, sau să fie dovedită ca falsă, fie în ansamblu, fie prin câteva aspecte individuale în bagajul comun de cunoştinţe empirice şi teoretice al acestei discipline. Din moment ce progresul activităţii ştiinţifice se bazează în bună parte pe schimbul şi pe valorificarea reciprocă a cercetării întreprinse de numeroşi colegi de specialitate şi pe continua lărgire a bagajului comun de cunoştinţe, ne-am fi putut aştepta ca studiul de faţă să fi devenit treizeci de ani mai târziu fie un bagaj fundamental de cunoştinţe al disciplinei,

fie, prin preocuparea în continuare a altor cercetători, un studiu mai mult sau mai puţin depăşit.
In schimb, constat că după o generaţie cercetarea a continuat să-şi menţină caracterul de pionierat într-un domeniu problematic care nu necesită în prezent într-o măsură mai mică decât acum treizeci de ani o cercetare simultană a planurilor empiric şi teoretic, aşa cum există în lucrarea de faţă. înţelegerea stringenţei problemelor tratate aici a luat amploare. Pretutindeni poate fi observată tatonarea lor. Nu lipsesc încercările ulterioare de a soluţiona probleme la a căror rezolvare a căutat să contribuie documentaţia empirică a acestor două volume, precum şi schiţa teoriei asupra civilizării cu care se încheie. Nu consider că strădaniile au fost încununate de succes.
Ar trebui să fie suficient, în chip de succintă exemplificare, să lămurim felul în care omul considerat în zilele noastre, în general, drept teoreticianul de frunte al sociologiei, Talcott Parsons, încearcă să pună şi să rezolve câteva dintre problemele tratate aici. Caracteristică pentru poziţia teoretică a lui Parsonseste încercarea de a descompune analitic diversele tipuri de societate llîn câmpul au3observaţie7şa culnT-âexprimaT"ielTnsuşi' "cândva[1], în componenteelementare. "ET denumeşte un anumit tip al acestor compone"hte elemîvHreleTe"rHehtary components") „pattern variables". Ele includ printre altele dihotomia „afectivitate - neutralitate afectivă". Ne-am apropia probabil mai multTireprezentareâ-sTlIaca" ărrf spune'că el îşi imagineazăsocieţateaca pe o carţed£4flxaţăjLrrnrianumit jucător: fiecare tip de societate, aşa înţelege Parsons lucrurile, reprezintă" o nouă" amestecare a cărţilor, ijarjcărţile de joc sunt deT fiecare âtă aceleaşi, iar numărul crţiloFetenrk2ru2d¥drveîs"ar TT combinaţiile. Una dintre-cărţile care intră în joc este polaritatea dintre afectivitate şi neutralitatea afectivă. După cum a afirmat el însuşi, Parsons a conceput iniţial această idee prin disocierea tipologiei lansate de Ţonnies: „Gemeinschaft", comunitate, jsi „.Gesellschaft", societate. Tipul „comunitate", considerfr Parsons, este caracterizat de „afectivitate", Tar cel de „societate" - de „neutralitate afectivă". Determinând însă diferenţele dintre tipurile variabile- de societate şi urmărind stabilirea diferenţelor dintre diferitele tipuri de relaţii din cadrul aceleiaşi societăţi, atribuie acestor „pattern variables" de la jocul de cărţi, ca şi celorlalte, o semnificaţie absolut generală. în acelaşi context, Parsons se dedică şi problemelor legate de relaţiile dintre structura socială şi personalitate[2]. El indică faptul că mai înainte nu le-a considerat decât ca „sisteme ale acţiunii umane" strâns corelate şi interconectate; dar acum ar putea afirma cu certitudine că ele nu reprezintă în

sens teoretic decât faze sau aspecte diferite ale aceluiaşi sistem fundamental de acţiune. Parsons ilustrează acest punct de vedere explicând că ceea ce pe plan sociologic poate fi considerat o instituţionalizare a „neutralităţii afective" este în esenţă acelaşi lucru ca şi ceea ce poate fi considerat în planul personalităţii „impunerea renunţării la o satisfacere nemijlocită în interesul organizării disciplinate şi a ţelurilor pe termen lung ale personalităţii".
Pentru înţelegerea cercetărilor care urmează poate că nu este lipsit de interes să comparăm această strădanie de dată mai târzie de a soluţiona asemenea probleme cu cea mai timpurie, de care dispunem aici într-o nouă ediţie *ne varietur.* Deosebirea esenţială de procedură ştiinţifică şi de reprezentare a obiectivelor unei teorii sociologice iese în mod evident la lumină chiar şi pe baza acestui exemplu sumar al modului în care Parsons tratează probleme similare. Ceea ce în cartea de

faţă a fost dovedit tocmai ca proces - cu ajutorul unei complexe documentaţii empirice - a fost ulterior redus de către Parsons, datorită naturii statice a concepţiei sale, şi, după cum mi se pare, într-un mod cutotuT inutil, la nivelul de stare. în locul unui proces relativ complex, pe parcursul căruia potenţialul afectiv uman stransformat treptat în direcţia unui control al reacţiilor emoţionale mai pronunţat şi mai regulat - dar cu siguranţă nu în sensul unei stări de totală neutralitate a aTectelor -, la Parsons intervine simpla opunere a două categorii de stare, afectivitatea şi neutralitatea afectivă, despre care se presupune că sunt intrinsece unor tipuri diferite de societate, precum, de exemplu, substanţele chimice în diverse amalgamuri. Prin această reducţie conceptuală la forma a două stări diferite a ceea ce a fost prezentat în cartea *Procesul civilizării* în mod empiric ca proces şi interpretat teoretic ca proces, Parsons s-a privat de posibilitatea de a descoperi cum pot fi de fapt explicate particularităţile distinctive ale diferitelor societăţi la care se referă. După cum se vede, el nici măcar nu-şi pune problema unei explicaţii. Stările diferite la care se referă perechile antonimice ale acestor „pattern variables" sunt, din cât se pare, date aprioric. Transformarea structurală bogată în nuanţe şi subtil articulată ce are loc în direcţia unui control al reacţiilor emoţionale mai pronunţat şi mai regulat, aşa cum poate fi observat el în realitate, dispare la această formă de teoretizare. Fenomenele sociale nu pot fi observate cu adevărat decât în devenire şi ca devenite, disocierea lor cu ajutorul unor perechi antonimice, care limitează analiza la două stări antitetice, reprezintă o sărăcire inutilă a percepţiei sociologice atât la nivel teoretic, cât şi la nivel empiric.

Desigur, clarificarea particularităţilor deţinute în comun de toate societă-ţile omeneşti posTBîTe constituie obietuToricărei teorii sociologice. Conceptul de proceFocTâTmnfăTteoneptela care facem apel în cercetările de mai jos se numără printre categoriile ce au această funcţie. Categoriile de bază la care se opreşte Parsons mi se par însă a fi în mare măsură stabiliţe arbitrar. In spatele acestora se află, neexprimată şi neverificată, ideea, adeseori aparent de la sine înţeleasă - că obiectul oricărei teorii ştiinţifice arji acela de a reduce, în mod conceptual,T;ot ceea ce este transformabil în ceva invariabil şi de a simplifica toate fenomenele complexe prin analiza componentelor individuale"

Dar însuşi exemplul teoriei lui Parsons sugerează că, printr-o reducţie sistematică a proceselor sociale la stări sociale şi a fenomenelor complexe la componente mai simple, în aparenţă omogene, mai degrabă complică decât simplifică teoretizarea în cadrul sociologiei. Acest fel de reducţie şi de abstractizare ar putea fi în cele din urmă justificat ca metodă de teoretizare doar dacă ar conduce în mod neechivoc la elucidarea şi înţelegerea mai profundă de către oameni a propriei lor existenţe ca societate şi ca indivizi. în schimb, descoperim că teoriile alcătuite cu ajutorul unor asemenea metode, precum teoria epiciclurilor a lui Ptolemeu, fac necesare nişte construcţii adiacente inutil de complicate, pentru a se armoniza cu faptele constatabile empiric. Acestea apar adeseori ca un cer acoperit de nori negri, prin care de ici şi de colo pătrunde spre pământ câte o rază de lumină.

y

Un exemplu în acest sens, despre care vom vorbi pe larg mai târziu, este demersul lui Parsons vizând elaborarea unui model teoretic al relaţiei dintre structurile personalităţii şi structurile societăţiTrPârsons confundă"" intre ele două idei nu tocmai compatibile: pealT'orp5rte, ideea conform căreia individul şi societatea - „ego"-ul şi „sistemul" - sunf doua entităţi ce există independenflînicTe altiT, omul ca individ Tîind considerat o reali- *p* tate efectivă, iar societatea tratată, ca un epifenomen; iar pe de altă parte, ideeajotrivit căreia cele două entităţi reprezintă planuri diferite, dar inseparabile, ale universiîIuTlolTOâTîîh"dămelîi7thplus, la FareolrsToricepţe precum „ego" şi „sistem" şi toate conceptele înrudite care se referă la oameni ca indivizi şi ca societăţi sunt - cu excepţia situaţiei când face uz de categorii psihanalitice - aplicate ca şi cum o stare normală a ambelor ar putea fi considerată invariabilă. Acest studiu nu poate fi înţeles corect dacă prin intermediul unor astfel de

noţiuni distorsionăm percepţia a ceea ce poate fi observat la oameni în mod efectiv. Nu poate fi înţeles dacă pierdem din vedere faptul că acele concepte precum „individ" şi „societate" nu se referă la două obiecte existente separat, ci la aspecte diferite, dar inseparabile, *Fr* aîe acSŢorăşToamem, şi că ambele aspecte, de lapt oamenii in gelîefâLTstrrît' cujjrjngejţn.JPjjujrmaLjntr.oţrarisformare structuralăTAmbele deţin" caracter de proces şi nu este deloc necesar ca în cadrul teoriilor referitoare la oameni să facem abstracţie de acest caracter. De fapt, este indispensabil ca acest caracter de proces să fie inclus în teoria sociologică şi în altele, care se referă la oameni. După cum vom demonstra în cercetările ce urmează, problema relaţiei dintre structurile individuale şi structurile sociale nu poate fi lămurită decât tocmai cercetându-le ca entităţi în transformare, în devenîr?. De-abia atunci există posibilitatea de a dezvolta, după culrTpro-cedăm în cele ce urmează, modele ale relaţiilor dintre ele, ce concordă într-o anumită măsură cu faptele pentru care pot fi produse dovezi empirice. Se poate afirma cu toată certitudinea că relaţia dintre conceptul de „individ" şi cel de „societate" va rămâne incomprehensibilă atât timp cât se va proceda cu aceste concepte *eo ipso* ca şi cum am avea de-a face cu două corpuri

separate şi chiar cu două corpuri care în mod obişnuit se află în inerţie, care, am putea spune, abia ulterior ajung să se atingă. Deşi nu afirmă niciodată acest lucru foarte limpede şi direct, Parsons şi toţi sociologii de aceeaşi sorginte spirituală nutresc fără îndoială ideea existenţei separate a ceea ce semnifică respectivele concepte de „individ" şi „societate". Astfel -pentru a nu aminti aici decât un singur exemplu întru ilustrarea acestei idei -, Parsons reia teoria dezvoltată deja de Durkheim, conform căreia în raportul dintre „individ" şi „societate" ar fi vorba despre o „întrepătrundere" a indivizilor şi sistemelor sociale. Oricum ne-am imagina o asemenea „întrepătrundere", ce altceva ar putea să semnifice această metaforă decât că aici este vorba de două entităţi diferite, care iniţial există separat, pentru ca apoi, într-o oarecare măsură, să se „întrepătrundă"[3]?
Deosebirea dintre cele două modalităţi de abordare sociologică este evidentă. Posibilitatea de a discerne mai precis interdependenţele dintre structurile individuale şi structurile sociale a rezultat în studiul de faţă ca urmare a refuzului de a face abstracţie de procesul evolutiv al acestora ca de ceva incidental sau „doar istoric". Căci evoluţia structurilor personalităţii şi ale societăţii se petrece într-o indisolubilă interdependenţă. Nicicând nu se poate afirma cu certitudine că oamenii aparţinând unei anumite societăţi *sunt* civilizaţi. Dar se poate ca pe baza unor cercetări sistematice, făcând trimitere la dovezi verificabile, să se afirme cu un înalt grad de certitudine că *au devenit* mai civilizaţi, fără a implica în mod necesar ideea că este mai bine sau mai rău, că faptul de a fi devenit civilizat are o valoare pozitivă sau negativă. O asemenea modificare a structurilor personalităţii se poate însă lesne dovedi ca un aspect specific al dezvoltării structurilor sociale. Este ceea ce am încercat să fac în cele ce urmează.
Nu este foarte surprinzător că la Parsons, ca şi la mulţi alţi teoreticieni contemporani ai sociologiei, se regăseşte tendinţa de a opera o reducţie la nivelul stării chiar şi atunci când aceşti autori tratează în mod explicit problema transformării sociale. In concordanţă cu moda predominantă în sociologie, Parsons porneşte de la J£oţeiacJîea£es£citatese află în mod normal într-o stare imuabilă de echilibru, menţinută homeostatic. AceăsTă" se transformă, presupurie el[1], atunci "cana starea normală a echilibrului social este **distrusă, de exemplu,** prinTfferespectarea normelor sociale, prjntro" încălcare a conformităţii.

'rrangfojTOareriocrăTă apare în mod corespunzător ca un fenomen perturbator oarecum accidental, indus din feraJaLujU2J.şjstmocial ele"altfel bine echilibrat. în plusflsocîetatEar™ astfel perturbată tinde din nou, in opinia luTPâWons la o.stare dlTrepăusT Mai devreme sau mai târziu, aşaTnţeîege el faptele, se va crea un alt „sistem", cu un alt echilibru, care la rândul său, în ciuda tuturor oscilaţiilor, se va menţine mai mult sau mai puţin automat în starea dată. într-un cuvânt, conceptul de transformare socială se referă aici la o stare de tranziţie, indusă prin perturbări, între două stări normale de imuabilitate. La această comparare se evidenţiază cu claritate şi deosebirea dintre abordarea teoretică, reprezentată de cercetările care urmează, şi abordarea teoretică reprezentată de Parsons şi şcoala sa. Pj-ezentul studiureconfirmă ideea - ce se bazează pe un bogat material documentar - că transformările sunt 0particuljirJ:ţaţejiormală a unei societăţi. Succesiunea structurată a unei transformări continue a servit aici drept cadru de referinţă pentru

cercetarea unor stări ce permit fixarea într-un punct precis în timp. Dimpotrivă, în opinia sociologică predominantă, anumite realităţi sociale, care sunt tratate ca şi cum în mod normal s-ar afla în stare de repaus, devin cadru de referinţă pentru toate transformările. Astfel, o societate este reprezentată ca un „sistem social", iar un „sistem social" ca un „sistem în stare de repaus". Chiar dacă este vorba despre o societate relativ diferenţiată, „cu un înalt grad de dezvoltare", se face încercarea de a o înţelege ca aflându-se în stare de repaus şi orientată spre sine. Nu sunt privite ca o componentă integrantă a scopului cercetării întrebările în ce mod şi din ce cauză societatea cu un înalt grad de dezvoltare a evoluat până la acea stare de diferenţiere. Corespunzător cadrului static de referinţă al teoriei sistemelor care predomină, transformările, procesele şi dezvoltările sociale, în rândul cărora se numără şi dezvoltarea unui stat sau un proces de civilizare, nu mai apar decât ca adiacente, ca o simplă „introducere istorică", în cadrul căreia ne putem dispensa de cercetare şi explicitare în vederea comprehensiunii unui „sistem social", a „structurii" sale, a „interdependenţelor sale funcţionale", aşa cum pot fi acestea observate aici şi acum, dintr-o perspectivă apropiată. Instrumentele conceptuale în sine, inclusiv concepte precum „structură" şi „funcţie", servind ca emblemă a şcolii sociologice contemporane constituite de „structural functionalists", poartă amprenta acestui stil specific de gândire în termeni de reducţie a proceselor la faza de stare. Desigur, autorii acestei reducţii nu pot ignora complet ideea că „structurile" şi „funcţiile" „întregului social" sau ale „părţilor" acestuia, reprezentate ca nişte stări de repaus, se află în mişcare şi în transformare. Dar problemele ce intră astfel în discuţie sunt armonizate cu gândirea statică prin izolarea lor ermetică într-un capitol special sub titlul de „transformare socială", ca şi cum respectivul fenomen ar reprezenta ceva adiacent faţă de problemele sistemului, care de altfel este invariabil. în acest fel, „transformarea socială" este ea însăşi tratată conceptual ca un atribut al stării de repaus. Cu alte cuvinte, concepţia de bază orientată spre stare este armonizată cu observaţiile empirice asupra transformărilor sociale prin faptul că în vitrina teoretică a figurilor de ceară, ticsită de fenomene sociale statice, sunt aduse şi câteva figuri aparte, de asemenea statice, ce poartă inscripţiile „transformare socială" sau „proces social". în acest fel, probIemele transformărilor sociale sunt oarecum îngheţate şi anihilate pentru socioîogia stării. Aşa s-a ajuns, de exemplu, şi la situaţia că un concept precum cefal

„dezvoltării sociale" a dispărut în prezent cu totul din raza vizuală a teoreticienilor contemporani ai sociologiei, în mod paradoxal într-o fază a dezvoltării sociale în care, în practica vieţii sociale şi parţial şi în cercetarea sociologică empirică, oamenii se ocupă de problemele dezvoltării sociale mai intens şi mai conştient decât oricând înainte.

VI

Cine îşi asumă demersul de a scrie o introducere la o carte care, atât sub aspect teoretic, cât şi empiric, se situează cât se poate de net în contradicţie cu tendinţele larg răspândite ale sociologiei contemporane îşi asumă

o anumită obligaţie de a-i spune cititorului limpede şi fără echivoc în ce fel si de ce problemele puse aici, precum şi paşii întreprinşi întru rezolvarea acestora, se deosebesc de cele ale tipului predominant de sociologie şi îndeosebi de cele ale sociologiei teoretice. Procedând astfel, se impune inevitabil să explicăm cum se justifică faptul că sociologia, pentru ai cărei reprezentanţi de seamă din secolul al XIX-lea problemele proceselor sociale pe termen lung s-au situat în prim-planul interesului de cercetare, în secolul al XX-lea a devenit într-o atât de mare măsură o sociologie a stării, din ale cărei cercetări a dispărut în întregime strădania de a continua clarificarea proceselor sociale pe termen lung. în cadrul introducerii de faţă nu mă pot obliga să lămuresc cu toată temeinicia pe care ar merita-o deplasarea centrului de interes al cercetării sociologice şi modificările radicale, dependente de această deplasare, ale întregii gândiri sociologice. Dar pentru a înţelege ceea ce urmează şi pentru dezvoltarea în continuare a sociologiei, problema este mult prea importantă ca să fie aici complet trecută sub tăcere. Mă voi limita astfel să spicuiesc câte ceva din complexul de condiţii responsabile de regresul aparatului intelectual al sociologiei şi de îngustarea domeniului problematicii ce decurge de aici.

Cea mai evidentă cauză a faptului că printre sociologi înţelegerea faţă de însemnătatea problemelor privitoare la devenirea socială pe termen lung, la sociogeneză, la dezvoltarea formaţiunilor sociale de toate felurile a scăzut în mare măsură, iar conceptul de dezvoltare a ajuns să deţină printre aceştia o proastă reputaţie, constă din reacţia a numeroşi sociologi şi îndeosebi a teoreticienilor de frunte ai sociologiei din secolul al XX-lea faţă de anumite aspecte ale teoriei sociologice reprezentative din secolul al XIX-lea. A fost dovedit că modelele teoretice ale dezyolţăxLLsocialepe termen lung, aşa cum au fost dezvoltate în secolul al XIX-lea de nume precum Comte, Spencer, Marx, Hobhouse şi mulţi alţii, ebazau$_j$parţialpe ipoteze care au fost determinate originar de idealurile politice şi concepţiile despre lume ale acestor bărbaţi şi în cel mai bun caz în mod secundar prin l)hiectuîţăTe"äiwrrGeTieTaţiiTe¯ulterioare au dispus de un material faptic mult mai cuprinzător, aflat permanent în creştere. Verificarea teoriilor clasice ale dezvoltării din secolul al XIX-lea în lumina experienţelor mai cuprinzătoare ale generaţiilor următoare a făcut ca o serie întreagă de aspecte ale modelelor procesuale mai vechi să apară discutabile sau, în orice caz, ca necesitând o revizuire. Numeroase paragrafe ale profesiunii de credinţă acceptate ca fireşti de pionierii sociologiei din secolul al XIX-lea au încetat să mai fie acceptate de reprezentanţii aceleiaşi discipline din secolul al XX-lea. Printre ele s-a numărat îndeosebi credinţa că evoluţia societăţii este în mod necesar o dezvoltare spre mai bine, o schimbare în direcţia progresului. Această credinţă a fost respinsă vehement de numeroşi sociologi ulteriori, în conformitate cu propria lor experienţă socială. Privind retrospectiv, ei au văzut cu mai mare claritate că mai vechile modele de dezvoltare reprezentau un amestec de reprezentări relativ obiectuale cu altele ideologice.

în practicarea unei ştiinţe mai mature ar fi trebuit eventual, pentru început, să aibă loc o revizuire şi o corectare a modelelor mai vechi de dezvoltare. Ar fi trebuit să se încerce identificarea clară a aspectelor vechilor teorii ale dezvoltării ce ar putea servi, în lumina bagajului mai cuprinzător

de cunoştinţe faptice de care se dispune acum, ca bază pentru cercetarea ulterioară, aspecte care, ca expresie, marcată temporal, a unor prejudecăţi politice şi concepţii despre lume condiţionate de epocă, ar trebui să-şi găsească locul în cimitirul doctrinelor trecute, cinstite prin monumentul cuvenit. în schimb, a fost iniţiată o reacţie deosebit de aspră împotriva oricărui tip de teornsociologice care se""âectîca' proceselor sociale pe termen lung. Studiul dezvoltării pe termen lung a societăţii a fost integral abandorîHtT' iar centrul interesului sociologic a fost deplasat, ca urmare a unei reacţii radicale împotriva tipului mai vechi de teorie, către cercetarea faptelor sociale, presupuse a se afla în mod normal în repjms şi într-o stare *Se* echilibru. în strânsă legătură cu aceasta s-a produs consolidarea unei serii de argumente stereotipe standard împotriva teoriilor sociologice de tip mai vechi şi împotriva multora dintre conceptele lor de bază, îndeosebi împotriva conceptului de dezvoltare socială. Cum nimeni nu şi-a dat osteneala de a face distincţia între motivele obiectuale şi cele ideologice ale conceptului de dezvoltare, de acum încolo întreaga problematică a proceselor sociale pe termen lung şi îndeosebi a proceselor de dezvoltare a fost asociată *eo ipso* cu unul sau cu altul dintre sistemele secolului al XIX-lea, deci mai ales cu ideea că dezvoltarea socială, indiferent dacă se petrece rectiliniu, neconflic-tual, fie dialectic, conflictual, trebuie să fie în mod automat o transformare în bine, o modificare în sensul progresului. Din acel moment s-a creat impresia că este desuet a te mai dedica problematicii legate de dezvoltarea societăţii. Uneori se spune că generalii, atunci când elaborează planul strategic pentru un nou război, iau ca model strategia vechiului război. în mod asemănător se prezintă situaţia atunci când se afirmă că nişte concepte precum „dezvoltare socială" sau „proces social" includ în mod inevitabil şi vechea idee de progres.

Astfel, întâlnim în cadrul sociologiei o dezvoltare care, printr-o pendulare deosebit de puternică, a trecut de la o orientare unilaterală la o orientare opusă, de asemenea unilaterală. O fazăjn care teoreticienii sociologiei s-au preocupat îndeosebi de un model al dezvoltărîTsbciale pe termen lurig-ET fost urmată, de.ojălţa, in care aceştia sunt preocupaţi precumpănitor d6 modele ale societăţilor aflate *m*T-elmlîsşTTmuDTIît¥ţeTTÎâF"p" v?emuTi" aveam de-a face cu un soPde Ţepxezeatafe--i3jjqdamentală heraclitiană -totul curge -, cu deosebirea că această curgere firească în direcţia a ceva mai bun era cea dorită, acum avem de-a face cu o reprezentare fundamental eleatică. Se spune că eleaţii îşi imaginau zborul săgeţii ca pe o serie de staride repaus; de faptli se părea cITsăgeata nici nu se mişcă. îîTţîecafrs ' moment, ea se află într-un anume loc. Presupoziţia a numeroşi teoreticienT" ai sociologiei de azi că societăţile se situează de regulă într-o stare de echilibru, încât îndelungata dezvoltare socială a omenirii apare ca un lanţ de tipuri sociale statice, aminteşte foarte mult de concepţia eleată privitoare la zborul săgeţii. Cum poate fi explicată în dezvoltarea sociologiei această oscilaţie a pendulului de la o extremă la cealaltă?

La prima vedere, se pare că principala cauză a reorientării teoretice a sociologiei este o reacţie a oamenilor de ştiinţă, care, în numele caracterului ştiinţific al cercetării pe care o întreprind, protestează faţă de interferenţa idealurilor politice şi ale concepţiei despre lume în teoria disciplinei lor.

Exponenţii unor teorii sociologice contemporane înclină ei înşişi adesea către această explicaţie. Dar, dacă privim cu mai mare atenţie, vedem că nu este de ajuns. Reacţia faţă de sociologia dezvoltării, predominantă în secolul al XIX-lea, nu a fost pur şi simplu îndreptată împotriva primatului idealurilor, împotriva dominării unor doctrine sociale preconcepute în numele obiectivităţii ştiinţifice. Nu era pur şi simplu expresia unei strădanii de a ridica vălul unor reprezentări efemere cu privire la ceea ce ar trebui să fie societatea, pentru a putea

percepe astfel dinamica şi funcţionarea societăţilor înseşi. In ultimă instanţă, a fost o reacţie împotriva primatului *anumitor* idealuri ale teoriei sociologice în numele altor idealuri, parţial contrare. Dacă în secolul al XIX-lea concepţii specifice au condus de la ceea ce ar trebui să fie sau de la ceea ce lumea îşi dorea să fie - concepţii specific ideologice - la interesul esenţial faţă de devenire, de dezvoltare a societăţii, în secolul al XX-lea alte concepţii au condus de la ceea ce ar trebui să fie sau lumea îşi doreşte să fie - alte concepţii ideologice - la un interes marcat al teoreticienilor de vază ai sociologiei faţă de existenţă, faţă de starea societăţii aşa cum se prezintă ea, şi la neglijarea de către formaţiunile sociale a problemelor legate de devenire, la dezinteresul faţă de problemele proceselor pe termen lung şi faţă de toate şansele de expli-citare care ar fi deschise de cercetarea unor astfel de probleme.
Schimbarea produsă în caracterul idealurilor sociale, întâlnită aici în dezvoltarea sociologiei, nu este un fenomen izolat. Ea este simptomatică pentru ampla transformare a idealurilor ce predomină în ţările în care se concentrează activitatea principală a sociologiei. La rândul ei, această schimbare indică retrospectiv o transformare specific configurativă, care străbate în ansamblu relaţiile intrastatale şi interstatale prezente la statele industriale mai vechi, mai dezvoltate pe parcursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea. Aici trebuie să ne mulţumim ca, în chip de sinteză a unei ample cercetări, să precizăm pe scurt linia generală a acestei transformări configurative. In acest fel este facilitată înţelegerea cercetărilor sociologice care concentrează, ca şi cele ce urmează, cercetarea sociologică în jurul elucidării proceselor pe termen lung. Scopul nu este de a ataca în numele propriilor idealuri alte idealuri, ci o emancipare faţă de primatul idealurilor şi doctrinelor sociale în cadrul teoretic al cercetării sociologice, din strădania de a asigura o mai bună înţelegere a structurii unor asemenea procese. Căci nu putem nutri speranţa de a aduce la lumina zilei o cunoaştere sociologică destul de adecvată pentru a fi de folos în rezolvarea problemelor acute ale societăţii decât dacă vom înceta să dăm întâietate în formularea şi soluţionarea problemelor sociologice, în detrimentul cercetării a ceea ce este, noţiunii preconcepute cu privire la ceea ce trebuie să constituie soluţia acestor probleme.
VII
în secolul al XIX-lea, când în ţările industrializate au fost create primele mari opere de pionierat în sociologie, s-au intensificat treptat vocile care, în spiritul timpului, exprimau crezul social, idealurile, ţelurile pe termen lung şi speranţele clasei industriale aflate în ascensiune, în detrimentul acelor voci care, în sensul elitelor de putere consacrate, de sorginte

curtenesc-dinastică, aristocratică sau patriciană, erau îndreptate către menţinerea şi păstrarea ordinii sociale existente. Cele din prima categorie, corespunzător situaţiei de clasă aflată în ascensiune, nutreau mari speranţe cu privire la un viitor mai bun. Cum idealul acestora nu se afla în prezent, ci în viitor, erau foarte interesate de dinamica şi dezvoltarea socială. Legaţi de una sau de alta dintre aceste clase aflate în ascensiune, sociologii timpului căutau certitudinea că dezvoltarea omenirii se îndreaptă în direcţia dorinţelor şi speranţelor lor, căutau o confirmare a dorinţelor şi speranţelor lor prin explorarea direcţiei şi impulsurilor de dezvoltare socială de până atunci. în acest proces ei

au adus la lumină, fără îndoială, o cantitate considerabilă de informaţii ştiinţifice referitoare la problemele dezvoltării sociale. Numai că adeseori este deosebit de dificil ca, privind retrospectiv, din amestecul de doctrine heteronome, determinate de efemere idealuri ale timpului, să fie detaşate modelele ideatice care au o semnificaţie chiar şi independent de aceste idealuri, exclusiv cu privire la datele verificabile.
Pe de altă parte, în secolul al XIX-lea se făceau auzite toate vocile care, dintr-un motiv sau altul, se opuneau transformării societăţii lor în cursul industrializării, voci al căror crez social era orientat la menţinerea a ceea ce exista, la păstrarea a ceea ce era tradiţional, opunând imaginea ideală a unui trecut mai bun celei a unui prezent deteriorat - în sensul valorilor respective. Nu era vorba doar de reprezentanţii elitelor preindustriale de putere ale statelor dinastice, ci şi de vaste grupări profesionale, îndeosebi părţi ale populaţiei ţărăneşti sau meşteşugăreşti, ale căror forme sociale tradiţionale de viaţă şi de exercitare a meseriei îşi pierduseră funcţionalitatea pe parcursul industrializării progresive. Aceştia erau oponenţii tuturor celor ce vorbeau din perspectiva celor două clase industriale, a burgheziei industriale şi negustoreşti şi a muncitorimii industriale, şi care, corespunzător ascensiunii acestor straturi, se inspirau din crezul într-un viitor mai bun, în progresul omenirii. în secolul al XIX-lea, din ansamblul vocilor timpului au luat astfel fiinţă două grupări antagonice: corul celor ce ridicau în slăvi trecutul mai bun şi corul celor ce preamăreau viitorul mai bun.
Printre sociologii a căror imagine despre societate era orientată către progres şi un viitor mai bun regăsim, după cum se ştie, lideri de opinie ai ambelor clase industriale. Printre ei se numără personalităţi ca Marx şi Engels, care s-au identificat cu clasa muncitorimii industriale, dar şi sociologi burghezi, precum Comte, la începutul secolului al XIX-lea, sau Hobhouse, în pragul secolului al XX-lea. Purtătorii de cuvânt ai ambelor clase industriale aflate în ascensiune şi-au pus speranţa în ideea ameliorării în viitor a situaţiei oamenilor, chiar dacă ceea ce înţelegeau prin ameliorare, prin progres, era cât se poate de diferit, în funcţie de situaţia de clasă. Dacă dorim să înţelegem de ce crezul cu privire la progres s-a estompat în secolul al XX-lea şi de ce, în consecinţă, şi printre sociologi interesul faţă de problemele dezvoltării sociale de durată a pierdut din însemnătate, este important să conştientizăm cât de intens a fost în secolul al XIX-lea interesul acordat problemelor dezvoltării sociale şi totodată să ne întrebăm ce anume l-a fundamentat.
Pentru a înţelege însă această mutaţie nu este suficient, după cum am amintit deja, să avem în vedere configuraţia claselor, relaţiile sociale

intrastatale. Ascensiunea claselor industriale în statele în curs de industrializare din Europa a avut loc în secolul al XIX-lea în strânsă legătură cu ascensiunea în continuare a naţiunilor respective. In acest secol, datorită permanentei rivalităţi dintre ele, naţiunile europene în curs de industrializare concurează cu o intensitate fără precedent pentru obţinerea supremaţiei asupra unor popoare mai puţin dezvoltate de pe glob. Nu doar clasele din interiorul lor, ci şi societăţile statale în totalitatea lor au fost formaţiuni sociale aflate în ascensiune, în expansiune.
Am fi înclinaţi să reducem crezul în progres, aşa cum apare în literatura europeană

anterioară secolului al XX-lea, îndeosebi la progresele din ştiinţă şi tehnologie. Dar aceasta ar fi o explicaţie insuficientă. Cât de puţin se constituie experienţa progresului ştiinţific şi tehnologic în sine ca ocazie pentru idealizarea progresului, pentru crezul consecvent într-o continuă ameliorare a situaţiei oamenilor, devine destul de evident în secolul al XX-lea. Dimensiunea efectivă şi ritmul efectiv al progresului din ştiinţă şi tehnologie depăşesc în acest secol, într-o măsură considerabilă, ritmul şi dimensiunea progresului din secolele precedente. De asemenea, standardul de viaţă al maselor este în ţările primului val de industrializare mai ridicat în secolul al XX-lea decât în secolele de mai înainte. Starea de sănătate s-a ameliorat, durata de viaţă a crescut. Dar în ansamblul vocilor timpului, cele care susţin valoarea însemnată a progresului, care văd în îmbunătăţirea situaţiei oamenilor esenţa unui ideal social şi cred ferm într-un viitor mai bun al omenirii, au devenit considerabil mai estompate decât în secolele anterioare. în secolul al XX-lea ia amploare şi devine treptat predominant celălalt ansamblu, vocile celor care pun sub semnul întrebării valoarea tuturor acestor tendinţe evolutive, pentru care nici un fel de asigurare specială nu se leagă de ideea unui viitor mai bun al omenirii sau doar al propriei naţiuni şi al căror crez social major se concentrează în schimb pe prezent, pe salvgardarea propriei naţiuni, pe idealizarea formelor sociale existente sau pe trecutul acestora, pe originea lor, pe ordinea tradiţională ca valoare maximă. în secolele precedente, în care progresele efective erau deja clar perceptibile, deşi relativ lente şi limitate, ideea despre progresul viitor continua să aibă caracterul unui ideal, la care adepţii săi aspirau şi care pentru ei reprezenta, tocmai ca ideal, o mare valoare. Este o realitate faptul că în secolul al XX-lea progresul efectiv al ştiinţei şi tehnologiei, al stării de sănătate, al nivelului de trai şi, nu în ultimă instanţă, al estompării inegalităţii dintre oameni în mai vechile naţiuni industrializate depăşeşte cu mult, prin ritm şi prin dimensiuni, progresul din toate secolele precedente; dar acest progres încetează să fie pentru mulţi un ideal. Vocile care se îndoiesc de valoarea acestor progrese efective se înmulţesc. Cauzele mutaţiei sunt multiple. Nu toate trebuie luate aici în consideraţie. Războaiele succesive, pericolul perpetuu al războiului, ameninţarea reprezentată de armele atomice şi de alte arme noi, creaţii ale ştiinţei, contribuie cu siguranţă în mare măsură la simultaneitatea unui ritm accelerat al progresului, îndeosebi în domeniile ştiinţifice şi tehnice, şi a unei încrederi tot mai slabe în valorile acestui progres sau în cele ale progresului
la modul general.
Dar dispreţul cu care în secolul al XX-lea se vorbeşte, de exemplu, despre „crezul superficial în progres" al secolelor premergătoare sau despre

felul în care îşi imaginau dezvoltarea progresivă a societăţii omeneşti, refuzul cercetării sociologice de a se mai preocupa de problemele proceselor sociale de lungă durată, dispariţia cvasiintegrală a conceptului de dezvoltare a societăţii din textele de sociologie, acestea precum şi alte simptome ale unei amplitudini extreme a pendulării ideatice nu pot fi explicate satisfăcător prin invocarea răsturnărilor determinate de război sau a altor fenomene asemănătoare. Pentru a le înţelege, trebuie să luăm în consideraţie şi transformările specifice care au avut loc în structura naţională de ansamblu şi în situaţia

internaţională, petrecute în marile naţiuni industriale din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Pe parcursul secolului al XX-lea, în cadrul acestor naţiuni, reprezentanţii celor două clase industriale, ai burgheziei şi ai muncitorimii, se consacră definitiv ca grupări dominante în statele respective, dobândind o poziţie solidă faţă de fostele elite ale puterii militare, aristocratice şi dinastice. Raporturile dintre cele două clase industriale se menţin într-un echilibru de tensiuni adeseori precar - cu o muncitorime ce are o poziţie mai slabă, dar care se consolidează treptat. Clasele aflate în ascensiune în secolul al XIX-lea, care în statele respective trebuiau încă să lupte împotriva tradiţionalelor elite dinastice ale puterii şi pentru care dezvoltarea, progresul, viitorul mai bun nu erau doar un fapt, ci şi un ideal de mare însemnătate emoţională, devin pe parcursul secolului al XX-lea clase industriale în ascensiune mai mult sau mai puţin pronunţată, ai căror reprezentanţi şi-au consolidat poziţia în mod instituţionalizat ca grupări dominatoare sau co-dominatoare. Parţial ca parteneri, parţial ca opozanţi, reprezentanţii burgheziei şi ai muncitorimii industriale consacrate formează acum elitele primare de putere din cadrul naţiunilor cuprinse de primul val al industrializării, în mod corespunzător, pe lângă conştiinţa de clasă şi, parţial, ca o deghizare a acesteia, conştiinţa naţională, pe lângă idealurile de clasă, propria naţiune joacă un rol tot mai mare ca ideal şi ca valoare absolută în ambele clase industriale - iniţial mai ales în cadrul burgheziei, apoi într-o măsură tot mai mare şi în cadrul muncitorimii industriale.

Dar naţiunea, văzută ca ideal, atrage privirea asupra a ceea ce există. Acum, când reprezentanţii ambelor clase industriale, puternice şi bine reprezentate numeric, au acces la poziţiile de putere ale statului, naţiunea organizată ca stat, aşa cum este în prezent, este văzută, emoţional şi ideologic, ca o valoare absolută. în plus, aceasta apare - emoţional şi ideologic -ca eternă, imuabilă în trăsăturile sale caracteristice. Transformările istorice nu ating decât exteriorul; poporul, naţiunea par a nu se modifica. Naţiunea engleză, germană, franceză, americană sau italiană şi toate celelalte naţiuni sunt neperisabile în conştiinţa celor ce le formează. în esenţă, ele sunt mereu aceleaşi, fie că vorbim despre secolul al X-lea sau despre secolul al XX-lea.

în plus, pe parcursul secolului al XX-lea, nu doar cele două clase industriale din cadrul mai vechilor naţiuni industriale se transformă în mod definitiv din clase aflate în ascensiune în clase mai mult sau mai puţin consacrate. Ascensiunea de secole a naţiunilor europene şi a urmaşelor lor de pe alte continente ajunge, în secolul al XX-lea, la stagnare. Avansul efectiv al acestora din urmă faţă de popoarele neeuropene - cu puţine excepţii - este, pentru început, considerabil; pentru o perioadă de timp

chiar creşte. Dar în epoca acestui imperturbabil avans de putere, în cadrul naţiunilor europene, ca în toate grupările puternice şi dominatoare din lume, s-a format şi s-a consolidat credinţa că puterea pe care ele o exercită asupra altor popoare este totodată expresia unei misiuni eterne, predestinate fie de Dumnezeu, fie de natură sau de o determinare istorică, expresie a unei superiorităţi, motivate de propria esenţă, asupra celor mai puţin puternici, a unei valori intrinsece mai mari. Această autoreprezentare adânc ancorată în idealul propriei superiorităţi a mai vechilor naţiuni industriale va fi puternic zdruncinată în secolul al XX-lea de însuşi cursul dezvoltării. Şocul realităţii, suferit de

coliziunea între idealul naţional şi realitatea socială a naţiunilor respective, va fi prelucrat de fiecare în moduri diferite, conform propriei dezvoltări şi naturii specifice propriului ideal naţional. In cazul Germaniei, semnificaţia mai cuprinzătoare a şocului va fi iniţial voalată de şocul produs de realitatea înfrângerilor militare. Dar atât pentru stabilitatea vechilor idealuri naţionale, cât şi pentru caracterul arbitrar destul de pronunţat al acestei dezvoltări de ansamblu, este semnificativ faptul că şi în ţările victorioase ale celui de-al doilea război mondial, îndată după victoria repurtată, în măsura în care faptele pot fi deja înţelese, doar foarte puţină lume şi-a dat seama iniţial cât de rapid şi de radical confruntarea războinică dintre două grupări aparţinând ţărilor relativ bine dezvoltate urma să reducă puterea acestei categorii de ţări faţă de cele mai puţin dezvoltate, o reducţie pregătită în acest sens de multă vreme. Aşa cum se întâmplă adeseori, brusca diminuare a puterii a surprins grupările puternice anterior, găsindu-le cât se poate de nepregătite şi de nebănuitoare. Şansele reale de progres, de viitor mai bun, continuă să fie foarte mari în cazul mai vechilor naţiuni industriale - dacă facem abstracţie de posibilităţile regresive determinate de război. Dar în sensul autoreprezentării tradiţionale, în sensul idealului propriu în care s-a concretizat de obicei reprezentarea propriei civilizaţii sau culturi naţionale ca valoare absolută a omenirii, viitorul constituie o decepţie. Ideea potrivit căreia propria naţiune are un caracter şi o valoare unice serveşte adeseori ca legitimare a pretenţiilor de a se erija în conducător emise de ea faţă de celelalte popoare. Această autoreprezentare, pretenţia mai vechilor naţiuni industriale de a conduce, va fi zdruncinată în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea printr-un relativ încă limitat spor de putere în favoarea societăţilor pre-industriale mai sărace, pe vremuri dependente şi parţial aflate încă sub dominaţie, de pe alte continente[5].
Cu alte cuvinte, şocul realităţii, în măsura în care este vorba de valoarea emoţională a stării prezente a naţiunilor în raport cu cea a posibilităţilor de viitor, nu face altceva decât să consolideze o tendinţă ancorată dintot-deauna în sentimentul naţional. In sensul autolegitimării, ca expresie a sistemului naţional de valori şi a idealului naţional, ceea ce este şi rămâne naţiunea, eterna şi neschimbata moştenire a naţiunii, după cum am mai amintit, are o mult mai mare valoare emoţională decât orice fel de promisiune inclusă în ideea de viitor. „Ideea naţională" abate privirea de la ceea ce se transformă spre ceea ce există şi este imuabil.
Acest aspect al transformării care se petrece în statele europene şi în cele strâns înrudite din afara Europei are ca pandant transformările specifice din planul ideilor şi din maniera de gândire a intelectualilor respectivi.
I

In secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, când vorbeau despre „societate" filozofii şi sociologii se refereau de obicei la „societatea burgheză", deci la aspecte ale convieţuirii sociale a oamenilor ce păreau situate dincolo de aspectele statale, dinastice şi militare.
Corespunzător situaţiei şi idealurilor lor ca purtători de cuvânt ai unor grupări care erau excluse în general de la poziţiile centrale ale puterii în stat, atunci când vorbeau despre societate aceşti oameni se gândeau, de obicei, la o societate umană ce depăşea toate graniţele statale. O dată cu ampla asumare a puterii de către stat prin reprezentanţi ai

ambelor clase industriale şi prin dezvoltarea corespunzătoare a idealurilor naţionale în cadrul celor două clase (îndeosebi pentru reprezentanţii elitelor aflate la conducere), se modifică şi în sociologie concepţia despre societate.
în societăţile concepute în sens larg, idealurile de clasă ale claselor industriale se amestecă şi se întrepătrund tot mai mult cu idealurile naţionale. Desigur că idealurile naţionale liberale şi conservatoare au o altă nuanţă a naţionalismului decât idealurile socialiste sau comuniste. Dar asemenea nuanţe influenţează eventual doar nesemnificativ tendinţa generală a schimbării de atitudine a claselor industriale consacrate - inclusiv a liderilor de opinie din plan politic şi intelectual ai acestora - faţă de stat şi de naţiune, de când aceste clase s-au transformat din grupări care au fost excluse de la puterea centrală de stat în grupări care formau relativ unitar naţiunea, ai căror exponenţi reprezentau şi exercitau însăşi puterea de stat. Corespunzător acestei dezvoltări, s-a întâmplat ca tot mai mulţi sociologi din secolul al XX-lea, atunci când se refereau la „societate", să nu mai vorbească, aşa cum făceau precursorii lor, despre o „societate burgheză" sau despre o „societate a oamenilor" dincolo de state, ci să aibă tot mai mult în fata ochilor reprezentarea ideală, întrucâtva estompată, a statului naţional. In cadrul acestei reprezentări generale a societăţii, dedusă din realitatea statului naţional, se regăsesc mai sus amintitele nuanţări politice şi privind concepţia despre lume. Şi la teoreticienii de vârf ai sociologiei din secolul al XX-lea sunt prezente nuanţele conservatoare şi liberale, precum şi cele socialiste şi comuniste ale reprezentării despre societate. Cum, pe parcursul secolului al XX-lea, sociologia americană a preluat pentru o perioadă de timp rolul conducător în dezvoltarea în continuare a sociologiei teoretice, corespunzător caracterului specific al idealului naţional american predominant, în cadrul căruia trăsăturile conservatoare şi liberale nu sunt la fel de tranşant delimitate şi nici percepute ca fiind contrare, aşa cum se întâmplă în anumite state naţionale din Europa, îndeosebi în Germania[6], regăsim aceeaşi tendinţă şi în tipul predominant de teorie a sociologiei din perioada respectivă.
In cadrul discuţiilor sociologice, dar şi în dezbaterile filozofice, respingerea anumitor aspecte ale teoriilor sociologice ale secolului al XIX-lea - şi îndeosebi orientarea lor în funcţie de dezvoltarea socială şi de conceptul de progres - este reprezentată adeseori ca o respingere justificată eminamente prin inadecvarea obiectivă a acestor teorii. Scurta trecere în revistă a uneia dintre liniile structurale de bază ale dezvoltării intrastatale şi interstatale din mai vechile naţiuni industriale, amintită aici, permite ca anumite laturi ideologice ale acestei respingeri să iasă mai clar în evidenţă. Conceptului ideologic dezvoltat în cursul tradiţiei marxiste i-ar corespunde încercarea

de a determina aspectele ideologice de ignorare a dezvoltării sociale şi de orientare spre reducţiile la forma de stare - care predomină în noţiunea de societate a teoriilor sociologice de dată mai recentă - doar prin referirile la idealurile unor clase, ale căror speranţe, dorinţe, idealuri nu se raportează la viitor, ci la menţinerea a ceea ce există, la societate aşa cum este ea. Dar o asemenea subordonare de clasă a crezului social şi a idealurilor sociale, implicită teoriei sociologice, nu mai este suficientă în secolul al XX-lea. în prezent, pentru a înţelege aspectele ideologice ale teoriilor sociologice, trebuie să ţinem seama şi de

dezvoltarea idealurilor naţionale ale întregii societăţi. Integrarea celor două clase industriale în structura statală care fusese anterior dominată de minorităţi preindustriale, destul de reduse numeric, ascensiunea celor două clase la o poziţie în care reprezentanţii lor joacă un rol mai mult sau mai puţin predominant în stat, la care, în absenţa consensului, nici măcar sectoarele mai slabe ale muncitorimii industriale nu mai pot fi guvernate, şi identificarea corespunzătoare a ambelor cu naţiunea, toţi aceşti factori dau, după cum am mai spus, un impuls deosebit crezului în propria naţiune ca valoare absolută a vieţii omeneşti în cadrul ideilor sociale ale vremii. Prelungirea şi multiplicarea tot mai accentuată a lanţurilor de interdependenţe interstatale şi amplificarea în consecinţă a tensiunilor şi conflictelor interstatale specifice, grelele războaie naţionale şi neîncetata iminenţă a războiului, toate acestea contribuie în felul lor la consolidarea orientării ideatice naţional-centriste.

Convergenţa celor două linii de dezvoltare, a celei intrastatale cu cea interstatală, contribuie în cadrul mai vechilor naţiuni industriale la slăbirea idealului de progres, la orientarea credinţei şi aspiraţiei către un viitor mai bun şi, astfel, către o imagine a unui trecut înţeles ca dezvoltare. Rezultanta celor două linii de dezvoltare determină înlocuirea acestui tip de ideal cu altele, orientate către menţinerea şi apărarea ordinii existente. Acestea se raportează la ceva perceput ca imuabil şi materializat în prezent - la naţiunea eternă. In locul glasurilor care proclamau ca ideal crezul într-un viitor mai bun şi în progresul omenirii, în ansamblul eterogen al vocilor sociale ale vremii se constituie ca o parte dominantă a corului vocile celor ce acordă întâietate crezului în valorile a ceea ce există şi îndeosebi în valorile atemporale ale propriei naţiuni, pentru care, în succesiunea de războaie mai mari sau mai mici, mulţi oameni şi-au dat viaţa. Faptul acesta - schiţat în linii mari - reprezintă linia structurală a ansamblului social care se reflectă, printre altele, şi în linia de dezvoltare a teoriilor despre societate. In locul teoriilor despre societate în care se sedimentează idealurile straturilor aflate în ascensiune ale unor societăţi industriale ce devin tot mai puternice, apar teoriile despre societate ce sunt dominate de idealurile straturilor deja aflate în ascensiune şi consacrate într-o măsură mai mare sau mai mică de societăţi industriale foarte dezvoltate, a căror expansiune a atins sau chiar a depăşit punctul culminant.

Ar trebui să fie îndeajuns să cităm ca exemplu pentru acest tip de teorie unul dintre conceptele sale reprezentative, conceptul de „sistem social", aşa cum este utilizat de pildă de Parsons, dar desigur că nu doar de el. El exprimă cât se poate de clar ceea ce se înţelege acum prin „societate". Un „sistem social" este o societate aflată „în echilibru". In acest echilibru apar mici oscilaţii; în mod normal însă, societatea se află în stare de repaus.

Toate componentele sale, după cum sunt imaginate faptele, sunt în mod normal armonizate unele cu altele. Toţi indivizii aparţinători sunt în mod normal armonizaţi cu aceleaşi norme prin acelaşi tip de socializare. Cu toţii sunt în mod normal bine integraţi, supunându-se în acţiunile lor aceloraşi valori şi îndeplinind fără dificultate aceleaşi roluri. In mod normal, între ei nu intervin conflicte; la fel ca şi transformările sistemului, şi acestea sunt manifestări perturbatoare. Pe scurt, imaginea despre societate, care în acest concept de

sistem social îşi găseşte o expresie teoretică reprezentativă, la o tratare mai atentă se dovedeşte a fi imaginea ideală despre naţiune: având la bază aceeaşi socializare, toţi oamenii care îi aparţin se supun aceloraşi norme, aspirând spre aceleaşi valori şi convieţuind în mod corespunzător în integrare şi armonie. In reprezentarea „sistemului social" cu care ne confruntăm în acest caz se conturează, cu alte cuvinte, imaginea despre naţiunea văzută ca o comunitate. In această situaţie, în mod tacit se presupune drept firesc faptul că în cadrul unui asemenea „sistem" există o egalitate relativ mare între oameni; căci integrarea se bazează pe aceeaşi socializare a oamenilor, pe unitatea valorilor şi normelor lor în cadrul întregului sistem. In cazul unui asemenea „sistem" avem deci de-a face cu o construcţie care este generalizată pe baza unui stat naţional înţeles democratic. Indiferent din ce perspectivă este privită, în cazul acestei construcţii se estompează discernerea între ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie o naţiune. Aşa cum în secolul al XIX-lea, în modelele sociologice de dezvoltare, sunt prezentate drept realităţi procesul social dezirabil, dezvoltarea în sensul a ceea ce este mai bun şi progresul social în sensul idealurilor sociale respective amestecate cu observaţia obiectivă, în secolul al XX-lea, în modelele sociologice ale unui „sistem social" care în mod normal este imuabil, ceea ce se doreşte, idealul unei integrări armonioase a tuturor elementelor componente ale naţiunii, amestecate cu observaţii obiective, este prezentat de asemenea drept realitate, drept ceva ce există. Dar în primul caz este idealizat viitorul, iar în cel de-al doilea prezentul, ordinea naţional-statală existentă.

Un amestec de existenţă *(Sein)* şi necesitate *(Sollen),* de analize obiective şi postulate normative, care se raportează originar la o societate de un tip foarte bine determinat, la un stat naţional conceput într-o oarecare măsură ca egalitarist, se prezintă în acest fel ca un element fundamental al unei teorii ştiinţifice cu pretenţia de a putea servi ca model pentru cercetarea ştiinţifică a societăţilor din toate timpurile şi de pretutindeni. Pentru a recunoaşte slăbiciunile unei teorii sociale generale dintr-o privire panoramică asupra stării prezente a propriei societăţi, este suficient să ne întrebăm dacă şi în ce măsură aceste teorii sociologice originar deduse de la societăţile contemporane - de la societăţile ce formează state naţionale mai mult sau mai puţin democratice, care presupun într-o mare măsură ca firească şi totodată dezirabilă integrarea oamenilor într-un „sistem social" şi care implică un stadiu relativ avansat al democratizării sociale - pot fi raportate la societăţile ce cunosc alte trepte de dezvoltare, mai puţin centralizate şi democratizate. Atunci când examinăm dacă şi în ce măsură asemenea modele ale unui „sistem social" sunt compatibile ca instrumente teoretice ale cunoaşterii ştiinţifice a societăţilor ce deţin un procent ridicat de sclavi şi de oameni legaţi de glie sau a statelor feudale şi a statului

medieval, deci a acelor societăţi în care nici măcar nu sunt valabile aceleaşi legi pentru toţi oamenii, cu atât mai puţin aceleaşi norme şi valori, observăm repede cât de centrate pe prezent sunt aceste modele de sistem ale sociologiei de stare.

Ceea ce a fost prezentat aici pe baza conceptului de sistem al sociologiei din secolul al XX-lea ar putea fi lesne demonstrat şi pentru alte concepte ale tipului predominant al sociologiei contemporane. „Structură", „funcţie", „normă", „integrare", „rol", toate aceste concepte reprezintă, în forma lor predominantă în prezent, o transformare conceptuală a unor aspecte ale societăţilor omeneşti cu

ajutorul unei deduceri de la valorile, geneza, caracterul procesual şi dezvoltarea lor. Aşadar, detaşarea de concepţia predominant ideologică a secolului al XIX-lea a acestor puncte de vedere dinamice asupra societăţii, care s-a petrecut pe parcursul secolului al XX-lea, nu este în realitate, după cum se vede, pur şi simplu expresia unei critici a acestor puncte de vedere ideologice în numele unui demers ştiinţific vizând elucidarea interdependenţelor unor evenimente, ci mai ales o expresie a criticii unor idealuri mai vechi - care nu mai corespund cu situaţia socială şi cu experienţa proprie şi faţă de care se produce, în consecinţă, o detaşare - în numele propriei ideologii de dată mai recentă. Această înlocuire a unei ideologii prin una diferită[7] explică de ce, în secolul al XIX-lea, nu sunt puse sub semnul întrebării doar elementele ideologice ale conceptului sociologic al dezvoltării, ci însuşi conceptul de dezvoltare, tratarea problemelor ce ţin de dezvoltarea pe termen lung a societăţii ţinând de sociogeneză şi de psihogeneză. Cu alte cuvinte, o dată cu apa din copaie este aruncat şi copilul.
Este uşor de presupus faptul că prezentul studiu dedicat proceselor sociale poate fi mai bine înţeles dacă se ţine seama de această linie de dezvoltare a sociologiei teoretice. Tendinţa de a condamna, din punctul de vedere al ideologiei sociale a secolului al XX-lea, ideologia secolului al XIX-lea blochează, după cât se pare, posibilitatea de a ne imagina faptul că procesele de lungă durată ar putea deveni obiectul unei cercetări fără ca motivul real al unui atare demers să fie de natură ideologică, fără ca autorul, pretinzând că vorbeşte despre ceea ce este sau a fost, să vorbească în realitate despre ceea ce crede că va fi sau îşi doreşte să fie. Dacă cercetarea de faţă are o valoare, ea se datorează nu în ultimul rând faptului că se opune confuziei dintre ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie, dintre analiza ştiinţifică a faptelor şi ideal. Aceasta indică posibilităţile de a elibera studiul asupra societăţii din constrângerile ideologiilor sociale. Nu afirmăm astfel că cercetarea problemelor sociale, prin excluderea supremaţiei unor idealuri politice şi privind concepţia despre lume, reprezintă o renunţare la posibilitatea de a influenţa mersul evenimentelor politice prin rezultatele cercetării sociologice. Dimpotrivă. Utilitatea cercetării sociologice ca instrument al practicii sociale creşte atunci când cercetătorul nu-şi face iluzii, proiectând de la bun început ceea ce îşi doreşte sau ceea ce crede că ar trebui să existe în cercetarea a ceea ce este şi a fost.

VTTT
Pentru a înţelege blocajul pe care orientarea predominantă a gândirii şi *(jj* sensibilităţii îl opune cercetării transformărilor pe termen lung ale structurii sociale şi individuale - implicit şi înţelegerii acestei cărţi -, nu este suficient să urmărim dezvoltarea reprezentării oamenilor ca societăţi şi reprezentarea societăţii. Trebuie să avem în vedere şi dezvoltarea reprezentării oamenilor ca indivizi, a reprezentării omului ca personalitate. După cum am amintit deja, ţine de particularităţile reprezentării tradiţionale a omului faptul că ne raportăm adeseori în vorbire şi în gândire la noi înşine fie ca indivizi, fie ca societăţi, ca şi cum nu ar fi vorba de două aspecte diferite ale fiinţei umane, ci de două fenomene ce există separat, dintre care unul este tratat adeseori ca fiind „real", iar celălalt ca „ireal".
Nici această ciudată aberaţie a gândirii umane nu poate fi înţeleasă fără a arunca o privire asupra conţinuturilor ideologice care premerg acestei reprezentări. Clivajul imaginii despre umanitate într-o imagine despre oameni ca indivizi şi despre oameni ca societăţi are rădăcini bogat ramificate. Una dintre aceste ramificaţii reprezintă un dezacord caracteristic în cel mai înalt grad pentru valorile şi idealurile respective, care la o privire atentă se observă la toate statele naţionale mai evoluate şi care, probabil, este cel mai pronunţat la naţiunile cu o solidă tradiţie liberală. în dezvoltarea tuturor acestor sisteme de valori naţional-statale se întâlneşte, pe de o parte, un curent care consideră societatea în ansamblul său - naţiunea - drept cea mai înaltă dintre valori; pe de altă parte, există un curent care face să apară ca valoare absolută omul orientat în întregime asupra lui însuşi, „personalitatea închisă", individul liber. Nu întotdeauna este foarte simplă armonizarea acestor două „valori absolute". Există situaţii în care cele două idealuri sunt absolut ireconciliabile. De obicei însă această

problemă nu este abordată frontal. Adeseori se vorbeşte cu multă căldură despre libertatea şi independenţa individului şi, cu la fel de multă căldură, despre libertatea şi independenţa propriei naţiuni. Primul ideal creează aşteptarea ca membrul unei societăţi naţional-statale, în ciuda unităţii şi interdependenţei sale cu ceilalţi, să poată decide integral în funcţie de sine şi fără a ţine seama de ceilalţi. Cel de-al doilea creează o aşteptare, adeseori observată în vremuri de război, dar destul de frecventă şi în vremuri de pace: aceea ca individul să subordoneze tot ce îi este propriu, chiar şi viaţa, continuităţii „întregului social".
Conflictul dintre idealuri, contradicţiile interne din cadrul etosului în virtutea căruia oamenii sunt educaţi încă din copilărie îşi găsesc expresia şi în teoriile sociologice. Unele dintre aceste teorii pornesc de la individul independent, orientat în totalitate asupra lui însuşi, iar altele de laTnţreguT social independent, carealitate efectivă" şi, în mod'corespunzător, ca obiect eTec£iyM£ţimţei JTespre societate! ATfjTţeorii încearcă, laFahcTuT'Ior, să armonizeze douăc'epţîî7ae5rJicei fără să menţioneze" cunTeste posibilă reconcilierea ideii de individ absolut independent şi liber cu ideeăunui Iă felda independent şi hber „întreg social", adeseori fârâ a percepe problema cu claritate.
Reflectarea acestui conflTcTinterior nesoluţionat dintre cele două idealuri este întâlnită îndeosebi în teoriile unor sociologi al căror

ideal naţional are o nuanţă conservator-liberală. Gândirea teoretică a lui Max Weber - chiar dacă nu şi cercetările sale empirice - şi, dintre urmaşii acestuîăTTeoria lui Talcott Parsons sunt exemple în acest sens.
Ar trebui să fie îndeajuns, în scop ilustrativ, să revenim la ceea ce s-a spus deja mai sus despre concepţia lui Parsons cu privire la relaţia dintre individ şi societate, dintre acel „actant individual" şi „sistemul social". O descriere a raportului dintre aceştia este conţinută de metafora cu privire la „întrepătrunderea" celor două elemente, care ilustrează cât se poate de bine rolul imens jucat în acest caz de existenţa separată a celor două perspective umane. Reificarea idealului este deci exprimată în acest edificiu conceptual nu doar prin formularea noţională a sistemului ca imagine ideală a unei naţiuni, ci şi prin cea a actantului individual, a „ego"-ului ca imagine ideală a individului ce există liber şi independent faţă de ceilalţi, în ambele cazuri, sub influenţa teoreticianului, imaginea ideală se transformă pe neaşteptate într-un fapt, în ceva ce există în realitate. Cu privire la imaginea despre individ, ceea ce se consideră că trebuie să fie imaginea individului absolut independent, care decide liber, este tratat în acest tip de reflecţie la fel cum ar fi imaginea a ceea ce individul este în realitate.
Desigur că nu este locul potrivit aici pentru a cerceta în esenţă această larg răspândită contradicţie prezentă în reflecţia asupra umanităţii. Nu vom putea înţelege însă ce va trata cercetarea care urmează dacă abordăm problemele ce ţin de procesul civilizării cu noţiuni despre individ de tipul celor pe care tocmai le-am amintit. Pe parcursul unui asemenea proces structurile omului ca individ se modifică într-o anumită direcţie. Este ceea ce semnifică în realitate conceptul de „civilizare" în sensul faptic în care este utilizat în continuare. Imaginea, extrem de răspândită în prezent, a individului absolut independent şi izolat faţă de toţi ceilalţi oameni, a unei fiinţe ce există întru totul pentru sine, este anevoie reconciliabilă cu faptele tratate aici. Procedeul în sine blochează înţelegerea unor procese de lungă durată pe care oamenii le parcurg simultan în plan individual şi social.
■Fentruliustrarea imaginiVsale despre personalitate, ocazional Parsons face uz de vechea

metaforă a personalităţii actantului ca „black box"[â], ca o cutie neagră închisă, un recipielrtlhaT7;afuîirrţierior'ᵀ"se petrec anumite procese individuale. Metafora provine din instrumentarul psihologiei. Aceasta afirmă în esenţă că ceea ce poate fi obseryjrtdirijmnctde vedere ştiinţific la un om este conduitaaa. Putem observa cejace această „cutie neagră", dar ceea ce şgpetreceîn interiorul ei, deci ceea ce poate Tî definit şi ca „suilet''I£u" „spirit", ca„ghosţin the machine", după cum l-a definit un filozof englez[9], nu este obiectul unei cerceţărTştiinţifice. Suntem nevoiţi să analizăm ceva mai amănunţit imagTneâîndTvicîuîui, care joacă în prezent un rol considerabil în ştiinţele umaniste şi care, în mod corespunzător, contribuie la neglijarea, ca obiect al cercetării, a modificărilor pe termen lung suferite de oameni în cursul dezvoltării sociale.
Imaginea individului izolat, ca o fiinţă cu totul liberă, complet independentă, ca o „personalitate închisă", care este „intrinsec" aplecată doar asupra sa şi izolată de ceilalţi oameni, are o tradiţie îndelungată în dezvoltarea societăţilor europene. în filozofia clasică această figură apare în scenă ca subiect epistemologic. în acest rol, de *homo philosophicus,* individul dobândeşte în mod complet autonom cunoştinţe despre lumea „extrinsecă".

Nu trebuie să le dobândească de la ceilalţi. Faptul că a apărut pe lume copil fiind, apoi întregul proces al dezvoltării sale, până la faza de adult şi ca adult, sunt ignorate, fiind considerate insignifiante. în dezvoltarea omenirii a fost nevoie de mai multe mii de ani până când omul a învăţat să recunoască interdependenţele fenomenelor naturale - mişcarea aştrilor, ploaia şi strălucirea soarelui, tunetul şi fulgerul - ca forme de manifestare ale unor interdependenţe cauzale oarbe, impersonale, pur mecanice, care se desfăşoară ca legităţi. Dar, după toate aparenţele, „personalitatea închisă" a acestui *homo philosophicus* percepe ca adult înlănţuirea cauzală mecanică şi conformă unor legităţi, fără a avea nevoie să înveţe ceva în acest sens de la alţii, cu totul independent de stadiul atins de cunoaştere în societatea sa, pur şi simplu pentru că deschide ochii. în cadrul gândirii, procesul -individul ca proces în creştere, oamenii laolaltă ca proces al dezvoltării umanităţii - este redus la o stare. Individul uman deschide ochii ca adult şi înţelege aici şi acum integral, prin propriile sale puteri şi fără să înveţe de la alţii, ce sunt obiectele pe care le percepe, ştie de îndată de unul singur ce trebuie să clasifice ca animat şi ca inert, piatră, plantă sau animal, şi recunoaşte cu totul nemijlocit aici şi acum că acestea sunt interconectate cauzal şi pe baza legităţii naturii. întrebarea filozofilor este pur şi simplu dacă el dobândeşte înţelegerea legăturii cauzale aici şi acum pe baza propriei experienţe, cu alte cuvinte, dacă această conexiune este o caracteristică a faptelor perceptibile „în afara sa", ori, printr-o particularitate a raţiunii umane, este o componentă apriorică a „interiorului" omenesc adăugată la ceea ce, prin intermediul organelor de simţ, pătrunde dinspre „exterior" spre „interior". Pornind de la această imagine a omului, de la *homo philosophicus,* care nu a fost niciodată copil, ca şi cum ar fi apărut pe lume adult, nu există nici o scăpare din acest impas epistemologic. Ideile plutesc neajutorate încoace şi încolo, între Scylla pozitivismului şi Caribda apriorismului, tocmai datorită faptului că ceea ce în realitate poate fi observat în primul caz ca proces, ca dezvoltare a macrocosmosului social şi a microcosmosului individului, în cadrul gândirii este redus la o stare, la un act perceptiv, care se petrece aici

şi acum. Iată un exemplu pentru cât de strâns legată de un anumit tip al reprezentării despre om şi al percepţiei de sine este incapacitatea de a concepe procesele sociale pe termen lung, deci transformările structurale ale configuraţiilor pe care le formează numeroşi oameni aflaţi în interdependenţă, sau de a înţelege fiinţele ce formează aceste configuraţii. Oamenilor cărora li se pare firească reprezentarea propriei fiinţe, a ego-ului, a „eului" sau oricum ar fi denumit, existent în „interiorul" tuturor celorlalţi oameni şi al tuturor celorlalte lucruri, izolat de tot ceea ce este „exterior" şi doar pentru sine, le este greu să atribuie o semnificaţie tuturor acelor acţiuni care indică faptul că indivizii trăiesc de mici în interdependenţă. Este greu pentru aceştia să-şi imagineze oamenii ca pe nişte indivizi relativ şi nu absolut autonomi, relativ şi nu absolut independenţi, care formează împreună configuraţii transformabile. Din moment ce percepţia sinelui pare a fi convingătoare, nu este uşor să se ţină seama de faptul că o asemenea formă de experienţă este ea însăşi limitată la anumite societăţi, că ea se formează în raport de anumite tipuri de interdependenţe, de legături sociale, pe scurt, că ţine de particularităţile de structură ale unei anumite trepte de dezvoltare a civilizaţiei, a unei

diferenţieri specifice şi a individualizării legăturilor interumane. Dacă te formezi în mijlocul unui asemenea grup, nu-ţi poţi lesne închipui că ar putea exista oameni care nu se percep ca indivizi orientaţi exclusiv spre ei înşişi, izolaţi de toate celelalte fiinţe şi lucruri. Acest gen de recunoaştere de sine apare atunci drept firesc, ca un simptom al unei stări omeneşti permanente, ca recunoaştere de sine absolut normală, naturală şi comună tuturor oamenilor. Concepţia despre individ ca *homo clausus,* o mică lume în sine, care trăieşte în ultimă instanţă cu totul independent faţă de lumea cea mare din afară, va fi în acest caz determinantă pentru reprezentarea omului. Orice om apare atunci ca *homo clausus*; esenţa, fiinţa sa, şinele său par, de asemenea, a fi toate ceva izolat în interiorul său, printr-o barieră invizibilă faţă de tot ceea ce este în exterior, inclusiv faţă de ceilalţi oameni. De natura acestei bariere nu se ţine seama, ea nefiind clarificată cu nici un prilej. Este trupul cochilia în interiorul căreia se află închis şinele? Este epiderma delimitarea dintre „interior" şi „exterior"? Ce este în cazul fiecărui om capsula, respectiv conţinutul acestei încapsulări? Experienţa a ceea ce este „intrinsec" şi a ceea ce este „extrinsec" pare a fi atât de nemijlocit de edificatoare, încât asemenea întrebări abia dacă sunt câteodată formulate; ele nu par a necesita o cercetare. Lumea se mulţumeşte cu metaforele spaţiale de „interior" şi de „exterior", dar nu se întreprinde nici o încercare demnă de a fi luată în serios de a localiza în spaţiu ceea ce este „interior"; şi chiar dacă renunţarea la cercetarea propriilor presupuneri nu se potriveşte nicidecum cu procedeele ştiinţifice, această imagine preconcepută a lui *homo clausus* nu este predominantă doar în largi pături ale societăţii, ci şi în ştiinţele umaniste. Printre derivatele acestuia nu se numără doar tradiţionalul *homo philosophicus,* imaginea despre om a epistemologiei clasice, ci şi *homo oeconomicus, homopsychologicus, homo historicus* şi, nu în ultimul rând, *homo sociologicus* în accepţia sa actuală. Reprezentările individului la Descartes, la Max Weber sau la Parsons şi la mulţi alţi sociologi sunt toate de aceeaşi provenienţă. Precum filozofii odinioară, tot astfel în zilele noastre mulţi teoreticieni ai sociologiei acceptă fără ezitare, ca fundament al teoriei lor, o asemenea recunoaştere de sine şi reprezentarea individului care îi corespunde. încă nu se distanţează de respectivele reprezentări pentru a se confrunta cu ele şi a le cerceta pertinenţa. In consecinţă, o asemenea percepţie de sine şi reprezentare a individului coexistă adeseori, nemodificate, cu încercări de suprimare a reducţiei la funcţia de stare. La Parsons, de exemplu, imaginea statică despre ego, despre individul aflat în acţiune, despre adult, de a cărui maturizare face abstracţie, coexistă cu sistemul de idei psihanalitice pe care l-a preluat în teoria sa,

fără vreo legătură cu el, întrucât acesta nu se referă la starea adultă, ci la devenirea adultului, la individ ca proces deschis în interdependenţă indisolubilă cu alţi indivizi. Ca urmare, ideile unor teoreticieni ai sociologiei ajung constant în câte un impas, de unde pare a nu exista nici o cale de ieşire. Individul sau, mai exact spus, sensul conceptului actual de individ apare mereu drept ceva ce trăieşte „în afara" societăţii. Conceptul de societate se referă la ceva ce apare mereu existând în afara indivizilor şi dincolo de ei. Pare că rămâne de ales între abordările teoretice concepute ca şi cum individul ar fi dincolo de societate, ca fiinţă ce există de fapt, ca existenţă

efectiv „reală", sau ca şi cum societatea ar fi o abstracţie, ea neexistând de fapt, şi alte abordări teoretice, care prezintă societatea ca „sistem", ca un „fapt social *sui-generis",* ca o realitate de tip propriu dincolo de indivizi. în orice caz, aşa cum ocazional se încearcă o aparentă ieşire din acest impas, cele două reprezentări pot fi juxtapuse fără vreo legătură între ele, cea a
'l individului ca *homo clausus,* ca ego, ca entitate ce transcende societatea, şi cea a societăţii ca un sistem în afara individului uman şi dincolo de el. Dar
astfel nu este desfiinţată incompatihiIitafeacieloTabTîaccpţfi7TîeTapt, pentru a ieşi din acest impas al sociologiei şi al ştiinţelor umaniste este necesar să fie evidenţiată în egală măsură de elocvent inadecvarea ambelor concepţii, cea a individului în afara societăţii şi cea a societăţii în afara indivizilor. Demersul este dificil atât timp cât sentimentul izolării sinelui în propriul interior serveşte, fără a fi fost analizat, ca bază pentru imaginea individului şi atât timp cât de el sunt legate conceptele de „individ" şi „societate", ca şi cum ele s-ar referi la stări imuabile.
Capcana conceptuală în care cădem de fiecare dată când abordăm punctul de vedere static cu privire la conceptele de „individ" şi „societate" nu poate fi evitată decât atunci când, aşa cum se întâmplă aici, dezvoltăm în continuareâceastă abordare în corelaţie cu cercetările empiriceTTtTaşa-fel încât ambele concepte să se raporteze la grocese. Dar o atare"dezvoltare— este iniţial blocată în societăţile europene de" extraordinara putere de convingere - datând cam din vremea Renaşterii - a percepţiei oamenilor cu privire la propria lor individualizare, la încapsularea în propriul „interior" faţă de tot ceea ce este în „exterior". La Descartes, percepţia izolării sinelui individual, care continuă să se regăsească sub forma eului cugetător ca opunându-se lumii întregi, era încă întrucâtva estompată de conceptul de dumnezeire. în sociologia contemporană aceeaşi experienţă fundamentală îşi găseşte expresia teoretică în eul care acţionează, care se regăseşte în antiteza omului „din exterior" ca „celălalt". Cu excepţia monadologiei lui Leibniz, nu există în această tradiţie filozofică şi sociologică altă abordare a problemei la care, principial, punctul de pornire să-l formeze o pluralitate a oamenilor interdependenţi. Leibniz, care a întreprins tocmai acest lucru, a reuşit în demersul respectiv doar interrelaţionând în versiunea sa despre *homo clausus* acele „monade fără ferestre" prin intermediul unei construcţii metafizice. în orice caz, monadologia reprezintă o înaintare timpurie în direcţia unor probleme şi a unei maniere de formare a modelelor, cât se poate de necesare tocmai în sociologia zilelor noastre. Pasul decisiv întreprins de Leibniz a fost acela al unei autodistanţări care i-a permis, în acest unic caz, să cocheteze cu ideea că propria fiinţă nu trebuie percepută ca „ego" ce se opune tuturor celorlalţi oameni şi tuturor celorlalte lucruri, ci ca o fiinţă printre altele. Pentru tipul predominant de experienţă din acea perioadă a fost caracteristic faptul că reprezentarea geocentristă despre lume a perioadei precedente nu a fost depăşită decât în sfera naturii inanimate, care pretindea din partea oamenilor ce o experimentau o autodetaşare mai mare, o „deplasare a sinelui din centru". în reflecţia omului asupra lui însuşi, concepţia geocentristă despre lume a fost în mare măsură menţinută într-o concepţie egocentrică. în centrul universului uman se află fiecare om pentru sine ca individ, în ultimă instanţă complet independent faţă de toţi ceilalţi.

Nimic nu este mai caracteristic pentru firescul cu care şi în zilele noastre, în cadrul ştiinţelor umaniste, se porneşte de la individ; aşadar, nu vorbim despre *homines sociologiae* sau *oeconomiae* atunci când ne ocupăm de imaginea despre om din ştiinţele sociale, ci de fiecare dată despre imaginea individului, despre *homo sociologicus* sau *oeconomicus.* Pornind de la acest punct conceptual, societatea se prezintă în ultimă instanţă ca o mulţime de indivizi izolaţi, complet independenţi unii de ceilalţi, a căror fiinţă efectivă este captivă în interiorul lor şi care, în cel mai bun caz, comunică exterior şi superficial. Trebuie să recurgem, aşa cum a procedat Leibniz, la o soluţie metafizică, pentru ca, pornind de la monadele fără ferestre, închise, umane şi paraumane, să fie legitimată reprezentarea conform căreia este posibilă o interdependenţă şi o comunicare între ele, sau o recunoaştere a lor de către oameni. Indiferent dacă este vorba de oameni în rolul lor de „subiect" opus unui „obiect" sau în rolul lor de „individ" aparţinând „societăţii", în ambele situaţii problema se pune ca şi cum un adult care se reprezintă pe sine - aşadar, într-o postură care în vremurile mai recente reflecta experienţa percepţiei de sine a numeroşi oameni materializată printr-un concept obiectivant - ar forma cadrul de referinţă. Este discutabilă relaţia sa cu acel ceva „exterior" sinelui, care, ca şi omul privit individual, este conceput ca stare, relaţia sa cu „natura" sau cu „societatea". Există acesta cu adevărat sau este doar ceva produs printr-o operaţie mentală ori fundamentat, în orice caz, în mod primar pe o operaţie mentală?

IX

Este necesar să clarificăm în ce constă de fapt problema adusă aici în discuţie. Nu este vorba să punem sub semnul întrebării autenticitatea propriei experienţe egocentrice, care îşi găseşte expresia în reprezentarea omului ca *homo clausus* în variatele sale transformări. întrebarea este dacă această experienţă şi reprezentarea despre om, prin care se materializează de obicei absolut spontan şi nereflectat, pot servi ca punct credibil de pornire pentru demersurile de înţelegere adecvată a oamenilor - şi implicit a sinelui -, indiferent dacă este vorba exclusiv de un demers filozofic şi sociologic. întrebarea pe care ne-o punem estedacăjfără o examinare critică şi sistematică, se justifică să considerăm ca fundament al teoriilor epistemologice şi ştiinţifice, precum şi al teoriilor JocJoTogice şi al altor teorii umaniste - şi fără a putea oferi acestei presupuneri altă explicaţie -, acea clară linie de demarcaţie dintre „interiorul" omenesc şi „lumea exterioară" a omuTui7 care apare adeseori în experienţa egocentrică drept apriorică şi "care, în plus, în tradiţiile filozofice şi lingvistice europene, are rădăcini adânci.

Această concepţie s-a bucurat într-o anumită perioadă a dezvoltării umane de o deosebită statornicie. O găsim în scrierile tuturor grupărilor a căror capacitate de reflectare şi a căror conştiinţă de sine au atins acea treaptă de pe care oamenii sunt în măsură nu doar să cugete, ci şi să devină conştienţi de propriile lor fiinţe, reflectând la ei înşişi ca la nişte fiinţe cugetătoare. O găsim în filozofia platoniciană şi în alte câteva şcoli de filozofie ale Antichităţii. Reprezentarea „sinelui încapsulat" apare, după

cum am afirmat deja, ca unul dintre laitmotivele recurente ale filozofiei moderne - de la ego-ul cugetător al Jui Descartes, monadele fără ferestre ale lui Leibniz, subTeHuTSntian al_

cunoaşterii, care nu7elîMŞtenlclcâ-nd slfâvanseze cu 'SH'evăratde la capsula sa apriorică la acel *Ding an sich,* lucrul în sine, şi până la mai recenta extensie a aceleiaşi reprezentări fundamentale, fie cu privire la individ ca existând întru totul pentru sine, depăşind punctul de convergenţă a activităţii de gândire şi de percepţie, ipostaziate ca *Verstand,* intelect, şi *Vernunft,* raţiune, până la *Dasein,* la; „existenţă", în diversele variante ale filozofiei existenţialiste; fiecu privire la acţiunile sale, ca punct de pornire pentru teoria socială a lui Max Weber care - în sensul conflictului mai sus amintit - a întreprins încercarea nu tocmai reuşită de a opera distincţia între „acţiunea socială" a individului şi „acţiuneanon-socială", deci acţiunea prezumtiv „pur individuală".
Tomobţine însă o imagine cât se poate de deficitară despre natura acestei perceperi de sine şi a acestei reprezentări a omului, dacă le vom înţelege doar ca pe nişte idei vehiculate în scrierile docte. în mod evident, proprietatea monadelor de a fi lipsite de ferestre, problematica legată de *homo clausus,* pe care un învăţat de talia lui Leibniz a încercat cel puţin să o facă mai acceptabilă printr-o soluţie speculativă, demonstrând posibilitatea relaţiei dintre monade, nu este în prezent considerată de la sine înţeleasă doar de către oamenii de ştiinţă. întâlnim expresii ale perceperii de sine, într-o formă puţin reflectată, în literatură, de pildă în aserţiunea Virginiei Woolf care se plânge de imposibilitatea de a comunica experienţa de viaţă ca motiv al însingurării umane. Conceptul de „alienare" este utilizat tot mai des în ultimele decenii, atât în operele literare, cât şi în afara lor, în cele mai diverse variante. Nu ar fi lipsit de interes să stabilim, prin intermediul unor cercetări sistematice, dacă şi în ce măsură există, în diversele grupări elitiste şi straturi mai largi ale societăţilor mai dezvoltate, gradaţii şi variaţii ale acestui tip de percepere de sine. Dar exemplele prezentate sunt suficiente pentru a demonstra cât de persistentă şi de firească este pentru societăţile europene contemporane acea percepţie despre oameni conform căreia propriul „eu", şinele, este ceva din „interior", izolat de toţi ceilalţi oameni şi de toate celelalte lucruri, în ciuda faptului că, după cum am mai spus, nimănui nu îi este foarte uşor să stabilească precis unde se află şi în ce constau zidurile tangibile care includ acest interior precum un vas conţinutul său şi care îl separă de ceea ce există în „exterior". Avem de-a face în acest caz, după cum pare adeseori, cu eterna experienţă fundamentală a tuturor oamenilor, care se sustrage explicitării, sau cu un tip de percepere de sine caracteristic pentru configuraţiile alcătuite de oamenii aflaţi pe o anumită treaptă de dezvoltare şi chiar pentru cei care alcătuiesc aceste configuraţii?
In contextul prezentei cărţi, analiza acestui complex de probleme are o dublă semnificaţie. Pe de o parte, procesul civilizării nu poate fi înţeles atât timp cât nu ne distanţăm de acest tip de percepere de sine, iar reprezentarea omului ca *homo clausus* nu este detaşată din încorsetarea a ceva de la sine înţeles, pentru ca apoi problematica să fie pusă explicit în discuţie. Pe de altă parte, teoria civilizării, aşa cum va fi dezvoltată în cele ce urmează, oferă ea însăşi prilejul de a soluţiona aceste probleme. Astfel, examinarea acestei imagini despre om serveşte în primul rând unei mai

bune înţelegeri a cercetărilor cu privire la procesul civilizării, prezentate în continuare. Dar este posibil ca, o dată ajunşi la sfârşitul cărţii, având în faţă imaginea cuprinzătoare a

procesului civilizării, să dobândim o mai bună înţelegere a acestor explicaţii introductive. Deocamdată ar trebui să fie suficient să arătăm pe scurt cerelaţii există între, problematica lui *hqrtjg cl*ausus şi procesul ciyjUzării,

Ne putem explica această interdependenţă în mod relativ simplu dacă pentru început ne întoarcem la modificarea perceperii de sine a oamenilor, care a jucat un rol în abandonarea reprezentării geocentrice despre univers. Deseori această trecere este imaginată pur şi simplu ca revizuire şi sporire a cunoştinţelor despre mişcarea aştrilor. Dar este evident că modificarea concepţiei oamenilor despre configuraţia aştrilor nu ar fi fost posibilă fără o puternică zdruncinare a imaginii dominante în gândirea oamenilor despre ei înşişi, fără capacitatea lor de a se privi într-o altă lumină decât până atunci. Pentru oamenii de pretutindeni este esenţial un tip de experienţă prin care se situează ei înşişi în centrul lumii, nu doar ca indivizi, ci şi ca grupări. Concepţia geocentrică despre lume este expresia acestui egocentrism spontan şi nereflectat, întâlnit şi în ziua de azi fără echivoc în reflecţia umană asupra altor domenii decât cele ale naturii, de exemplu în sistemele de gândire naţional-centriste sau în cele sociologice concentrate în jurul individului.

Experienţa geocentrică şi azi continuă să reprezinte un nivel de experienţă accesibil oricui. Doar că în gândirea general acceptată el nu mai reprezintă nivelul de experienţă predominant. Atunci când vorbim şi când, în fapt, „constatăm" că soarele răsare în est şi apune în vest, ne percepem pe noi înşine şi pământul situaţi în centrul universului, ca un cadru referenţial pentru mişcarea aştrilor. Jnţni *cj£e£dBaconcepţia* geocentrică despre lume la cea heliocentrică să fie posibilă, nu a fost nevoie cTe noi descoperiri, de sporirea cumulativă a cunoaşterii privind obiectele reflecţiei umane. A fost nevoie înjrimul rândde.capacitatea sporităa omului de a se distanţa în gândire faţă de el însuşi. Modalităţile ştiinţifice aTgândire nu pot fi dezvoltate şi generalizate fără că oamenii să se detaşeze de firescul cu care încearcă să înţeleagă tot ceea ce experimentează, cu precădere nereflectat şi spontan, pe baza scopului şi sensului în sine. Privită dintr-o perspectivă diferită, evoluţia care a condus la o cunoaştere mai adecvată şi la un control sporit al interdependenţelor naturale de către oameni a fost deci în acelaşi timp o evoluţie în. şejisul unui jurtocontrol sporit din partea oamenilor.

Nu ne putem angaja aici într-o analiză mai amănunţită a dependenţei dintre dezvoltarea tipului ştiinţific al acumulării de cunoştinţe despre obiecte, pe de o parte, şi dezvoltarea unor noi atitudini ale oamenilor faţă de ei înşişi, a unor noi structuri ale personalităţii, îndeosebi a impulsurilor în direcţia unui control mai pronunţat al reacţiilor emoţionale şi a unei autodistanţări, pe de altă parte. S-ar putea să înţelegem mai bine aceste probleme dacă ne amintim de spontaneitatea autocentrării nereflectate a gândirii, care poate fi oricând observată la copiii din propria noastră societate. A fost necesar un control al reacţiilor emoţionale, dezvoltat în societate, însuşit individual, şi mai ales un control spontan al reacţiilor

emoţionale, pentru ca imaginea unei lumi în centrul căreia se află pământul şi oamenii ce trăiesc aici să fie înlocuită de altă imagine despre lume, care, precum cea heliocentrică, a corespuns mai bine realităţilor observate, dar care din punct de vedere emoţional a fost

iniţial cu mult mai puţin satisfăcătoare, deoarece l-a mutat pe om din poziţia sa din centrul universului pe una dintre numeroasele planete ce gravitează în jurul centrului. Trecerea de la cunoaşterea naturii din perspectivă centrală, legitimată printr-o credinţă tradiţională, la una bazată pe cercetarea ştiinţifică, precum şi impulsul în direcţia unui control mai pronunţat al reacţiilor emoţionale, implicat de această trecere, au reprezentat un aspect al procesului de civilizare, cercetat în cele ce urmează din alte puncte de vedere.
Se pare însă că, la nivelul de atunci al dezvoltării instrumentelor gândirii, care se raportau mai degrabă la obiect decât la subiect în explicarea naturii exterioare omului, nu a fost posibil ca şi acest impuls civilizator suferit de oameni, transformarea în sensul unui autocontrol mai pronunţat şi mai puternic „interiorizat", să fie implicat în cercetările problemelor cunoaşterii şi transformat în obiect al gândirii. Ceea ce s-a petrecut cu ei înşişi pe parcursul sporirii cunoştinţelor despre natură a rămas pentru început inaccesibil cunoaşterii ştiinţifice a oamenilor. Nu este puţin caracteristic pentru această treaptă a conştiinţei de sine faptul că în teoriile clasice ale cunoaşterii, care o reprezintă, a fost în mult mai mare măsură tratată problematica epistemologică a obiectului decât a subiectului, cunoaşterea obiectului decât cunoaşterea de sine. Dar dacă în formularea epistemologică a problemei nu este inclusă şi cunoaşterea de sine, abordarea problemei respective conduce la impasul constituit de alternative de asemenea insuficiente.
Dezvoltarea ideii că pământul se roteşte în jurul soarelui într-o mişcare pur mecanică, "gependentă exclusiv de legităţile naturii, deci a unei revo-hţncaŢeriueste determinată în nici un fel de raţiunea umană şi care, în consecinţă încetat să mai aibă o semnificaţie emoţională deosebită pentru oameni, a presupus şi totodată a favorizat o dezvoltare a oamenilor in direcţia unuLcontrol emoţional mai marcat, aueiejJTieiHsorŢtp. a sentimentului spontan, conform căruia tot ceea ce li se întâmplă şi măTales tot" ceea ceîi priveşte este alcătuit după chipul şi asemănarea lor, fiind în acelaşi"timp expresia unei intenţii, a unei determinări, a unui scop care s-ar referi la ei înşişi, la oamenii cărora le este dat să trărâsca ceva şi pe £a£enţfectează. Apoi, în perioaHă pe care o numim „epoca modernaT-oamenii au "atins o treaptă a autodistanţării care le-a permis săelaboTeze- conceptul de natură ca o sferă autonomă, care operează neintenţionat, fără scop şi fără deferminare, pur mecanic şFcauzal, şi care nu are un sens şi un scop în sine decât atunci când ei înşişi sunt în stare să o controleze prin cunoştinţele obiective pe care le deţin şi să îi confere astfel un sens şi un scop. Dar, pe această treaptă, oamenii încă nu se pot distanţa în suficientă măsură de ei înşişi pentru a transforma în obiect al cercetării propria lor autodistanţare, propria reţinere a reacţiilor lor emoţionale, pe scurt, condiţiile propriului lor rol de subiect al cunoaşterii ştiinţifice a naturii.
Reiese de aici una dintre rezolvările dilemei privind motivul pentru care problema cunoaşterii ştiinţifice a adoptat forma epistemologică europeană

clasică, atât de bine cunoscută în prezent. Iniţial, distanţarea, în actul cognitiv, a subiectului de obiectul gândirii sale şi stăpânirea emoţională pe care o atare distanţare o implică nu se constituie, în procesul reflectării pe această temă, ca act de distanţare, ci ca o distanţă efectiv existentă, ca o stare permanentă de separare spaţială dintre un aparat

cognitiv aparent închis în „interiorul" omului, o „raţiune", şi obiectele din „exterior", delimitate ca de un zid invizibil.
Dacă anterior am analizat felul în care idealurile se transformă, pe neştiute, prin gândire în ceva efectiv existent, întâlnim o reificare de un alt tip în modul de transformare a ceea ce ar trebui să fie în ceea ce există. Actul distanţării mentale faţă de obiectele gândirii, implicat în mare măsură de orice reflecţie caracterizată de controlarea sentimentelor, pretins îndeosebi de activitatea ştiinţifică de gândire şi de observare - şi care le face totodată posibile -, se reprezintă pe această treaptă a conştientizării sinelui ca o distanţare efectivă a subiectului ce reflectează faţă de obiectele gândirii sale; iar reţinerea mai pronunţată a impulsurilor bogate în reacţii emoţionale faţă de obiectele gândirii şi ale observării, care însoţeşte fiece pas pe calea unei mai accentuate distanţări mentale, apare, în acest caz, în perceperea de sine a oamenilor ca un fel de cuşcă efectiv existentă, care izolează şi exclude „şinele", „eul" sau, după caz, „raţiunea" şi „existenţa" din lumea aflată în „afara" individului.
în cercetarea care urmează va fi tratat în amănunt din alte puncte de vedere faptul că, începând cu Evul Mediu târziu şi Renaşterea timpurie, un impuls deosebit de puternic în direcţia autocontrolului individual, şi îndeosebi a unuia independent de controlul exercitat de factori străini, deci un autocontrol spontan, indică în mod semnificativ nişte concepte precum „interiorizat" sau „internalizat"; de asemenea, vom analiza modalitatea în care se petrec aceste lucruri. Această transformare a constrângerilor externe interumane în autoconstrângeri individual umane, care acum se impune într-o măsură din ce în ce mai mare, contribuie la faptul că multor impulsuri ale reacţiilor emoţionale li se poate da curs într-un mod mai puţin spontan. Instanţele individuale automate de autocontrol, produse în acest mod în cursul convieţuirii, cum ar fi, de exemplu, „gândirea raţională" sau „conştiinţa morală", se intercalează acum mai pronunţat şi printr-o structurare mai solidă între impulsurile instinctuale şi emoţionale, pe de o parte, şi muşchii scheletului, pe de alta, împiedicându-le cu o mai mare rigoare pe cele dintâi să-i controleze pe cei din urmă în mod direct, fără o trecere prin aceste mecanisme de control.
Aceasta este esenţa transformărilor şi particularităţilor structurale individuale, reflectate prin perceperea de sine, care, cam de la Renaştere încoace, îşi găsesc expresia în noţiunea de „eu" izolat într-o carcasă închisă, de acest „sine" despărţit printr-un zid invizibil de ceea ce se petrece în „exterior". Aceste instanţe de autocontrol civilizator, funcţionând parţial în mod automat, sunt percepute acum în cadrul cunoaşterii de sine individuale ca zid, fie între „subiect" şi „obiect", fie între „sine" şi ceilalţi oameni, „societatea".
Impulsul în direcţia unei individualizări mai mari care se petrece în Renaştere este relativ bine cunoscut. Studiul de faţă oferă o imagine destul de detaliată cu privire la această dezvoltare a structurilor personalităţii.

Totodată, el indică interdependenţele ce nu au fost până acum suficient lămurite. Trecerea la trăirea naturii ca peisaj de către observator, la trăirea naturii ca obiect epistemologic, despărţit de subiectul cunoaşterii ca de un zid invizibil, trecerea la o percepere mai pronunţată a omului ca individ îndreptat în totalitate asupra sinelui, independent şi izolat

de alţi oameni şi de alte lucruri, precum şi numeroase alte aspecte ale dezvoltării prezente în timp conţin caracteristicile structurale ale aceluiaşi impuls civilizator. Toate acestea prezintă trăsăturile caracteristice ale trecerii la o altă treaptă a conştiinţei de sine, la care controlul reacţiilor emoţionale existent sub forma autoconstrângerii devine mai puternic, distanţarea reflexivă creşte, iar spontaneitatea acţiunilor emoţionale este redusă, şi la care aceste particularităţi ale sinelui sunt receptate, dar fără să se producă deocamdată, nici măcar în gândire, o distanţare în scopul de a transforma şinele în obiect al cercetării. Ajungem astfel mai aproape de particularităţile structurale individuale care consfinţesc cunoaşterea de sine a omului ca *homo clausus.* Dacă ne întrebăm din nou ce se constituie de fapt ca prilej pentru această reprezentare a „interiorului" încapsulat al individului, care este izolat de tot ceea ce există în exteriorul acestuia, şi ce este de fapt capsula pentru om, închiderea în sine, recunoaştem aici direcţia în care trebuie căutat un răspuns. Reţinerea mai fermă, mai cuprinzătoare şi mai constantă a afectelor, caracteristică pentru acest impuls civilizator, autoconstrângerile mai puternice, care, într-un mod mai greu de evitat decât înainte, împiedică toate impulsurile mai pronunţat spontane să fie trăite direct prin acţiuni motorii, fără intercalarea mecanismelor de control, constituie ceea ce este experimentat ca o capsulă, ca un zid invizibil care desparte „lumea interioară" a individului de „lumea exterioară" sau, după caz, subiectul cunoaşterii de obiecte, „ego"-ul de „celălalt", „individul" de „societate". Iar ceea ce este încapsulat sunt impulsurile afective şi instinctuale ale oamenilor, al căror acces nemijlocit la aparatul motor a fost oprit. Acestea se reprezintă în perceperea de sine drept ceea ce este ascuns faţă de toţi ceilalţi şi, deseori, ca şinele propriu-zis, ca nucleu al individualităţii. Expresia „interiorul omului" este o metaforă convenabilă, dar este o metaforă care induce în eroare.
Este justificat să afirmăm că în interiorul cutiei craniene se află creierul omului, iar inima în interiorul toracelui. în acest caz se poate spune cu precizie care este recipientul şi care este conţinutul acestuia, ce se află în interiorul pereţilor săi, ce se află în exteriorul lor şi ce anume sunt aceşti pereţi îngrăditori. Dar dacă vom aplica aceleaşi sintagme structurilor personalităţii, ele vor fi inadecvate. Relaţia dintre instanţele de control al impulsurilor şi impulsurile instinctuale, pentru a nu da decât un exemplu, nu este o relaţie spaţială. Cele dintâi nu au forma unui recipient, care să le conţină pe cele din urmă în interiorul său. Există anumite direcţii filozofice care consideră că sunt mai importante mecanismele de control, de exemplu cele ale conştiinţei şi ale raţiunii, şi există altele care atribuie o mai mare importanţă impulsurilor instinctuale şi emoţionale ale oamenilor. Dar dacă nu dorim să ne implicăm în dispute pe tema valorilor, dacă ne limităm, în eforturile depuse, la a cerceta ceea ce există, atunci nu vom descoperi nici o particularitate structurală a omului care să justifice afirmaţia că unul

dintre aceste elemente reprezintă nucleul omului, iar celălalt învelişul acestui nucleu. La o privire mai atentă, în întregul complex al acestor puncte de tensiune, cum sunt cele dintre simţire şi gândire, dintre conduita instinctuală şi conduita sub control, avem de-a face cu acţiuni întreprinse de om. Dacă în locul conceptelor de substanţă, deci în locul unor termeni precum „sentiment" şi „raţiune", utilizăm termeni ce exprimă acţiuni, se poate înţelege mai

uşor faptul că reprezentarea a ceea ce este „exterior" şi a ceea ce este „interior", a faţadei unei carcase ce conţine ceva în interior, este aplicabilă unor aspecte fizice ale omului, enumerate mai sus, dar nu şi structurii personalităţii, celei a omului viu ca întreg. La acest nivel nu există nimic asemănător unui recipient, nimic din ceea ce ar permite utilizarea unor metafore precum cea despre „interiorul" omului. Senzaţia de zid ce separă ceva în..interiorul" omului de „lumea exterioară", oricât de auten tică ar fi, nu corespunde cu nimic din ceea ce îi e"ste specificomuEi şi care să aibă caracterul unui zid real. Să ne amintim că Coethe a exprimat cândva ideea că natura nu are nici miez, nici coajă şi că în ea nu există nici „înăuntru", nici „afară". Afirmaţia este pertinentă şi în cazul omului.
Pe de o parte, teoria civilizării, a cărei dezvoltare constituie obiectul prezentei lucrări, ne ajută să considerăm mai puţin firească reprezentarea înşelătoare a omului, specifică perioadei pe care o numim epoca modernă, şi să ne distanţăm de aceasta, astfel încât să iniţiem studiul unei reprezentări a omului mai puţin ghidată de propria simţire şi de valorizările aferente, orientată în mai mare măsură după oameni ca obiect al propriei lor gândiri şi observaţii. Pe de altă parte, pentru a înţelege procesul civilizării este necesară o critică a reprezentării omului în epoca modernă, căci pe parcursul acestui proces se modifică structura individului, care devine „mai civilizat". Iar atât timp cât individul este perceput ca un recipient închis de la natură, care are un înveliş exterior şi un nucleu ascuns în interiorul acestuia, nu putem înţelege cum este posibil un proces de civilizare ce cuprinde numeroase generaţii, pe al cărui parcurs structura personalităţii individului se transformă, fără ca natura omului să se transforme.
Cele de mai sus sunt deocamdată suficiente pentru a face introducerea la reorientarea conştiinţei de sine individuale şi la dezvoltarea aferentă a reprezentării despre om, fără de care se blochează în mare măsură capacitatea de a ne imagina în linii mari un proces civilizator sau un proces pe termen lung al structurărilor sociale şi al personalităţii. Atât timp cât conceptul de individ este legat de perceperea de sine ca „eu" într-o carcasă închisă, prin „societate" nu se poate înţelege în fond altceva decât o mulţime de monade lipsite de ferestre. Concepte precum „structură socială", „proces social" sau „dezvoltare socială" pot astfel apărea în cel mai bun caz ca nişte artefacte ale sociologiei, ca nişte construcţii „ideal-tipice", de care cercetătorul are nevoie, în gândurile sale cel puţin, ca să creeze o oarecare ordine în cadrul acestei aparent complet neordonate şi nestructurate mulţimi, care corespunde cu realitatea, a unor indivizi ce acţionează complet independent.
După cum se poate observa, actuala stare de lucruri se prezintă tocmai invers.
Reprezentarea conform căreia indivizii care „există" acţionează şi iau decizii în mod absolut independent unii faţă de ceilalţi este un artefact,

caracteristic pentru o anumită treaptă evolutivă a perceperii de sine a acestora. Ea se bazează parţial pe o reificare a mecanismelor individuale de autocontrol şi pe izolarea impulsurilor individuale ale reacţiilor emoţionale de mecanismele motorii, de controlul direct al mişcărilor corporale, de acţiuni.
Această percepere de sine în termenii propriei izolări, a acelui zid invizibil care delimitează propriul „interior" de toţi ceilalţi oameni şi de toate celelalte lucruri din „exterior", dobândeşte pentru un număr de oameni, pe parcursul epocii moderne, aceeaşi nemijlocită

putere de convingere pe care în Evul Mediu o avea rotaţia Soarelui în jurul Pământului, considerat centru al universului. Precum odinioară reprezentarea geocentristă a universului fizic, tot aşa reprezentarea geocentrică a universului social poate fi depăşită cu siguranţă printr-o reprezentare mai adecvată, chiar dacă din punctul de vedere al sensibilităţii aceasta ar semnifica mai puţin. Sensibilitatea se poate menţine sau nu; rămâne de elucidat în ce măsură sentimentul însingurării şi alienării se raportează la nepriceperea şi neştiinţa ce se manifestă în dezvoltarea particularităţilor de structură ale societăţilor dezvoltate. Aşa cum predominanţa publică a unor reprezentări, mai puţin atractive din punct de vedere emoţional, ale unui univers fizic ce nu este centrat în jurul Pământului nu a condus la dispariţia experienţei egocentriste de natură privată a rotaţiei Soarelui în jurul Pământului, nici amploarea pe care o ia reprezentarea mai obiectivă a omului în gândirea general acceptată nu va determina în mod necesar o stingere a experienţei egocentrice private a acelui zid invizibil care desparte propria „lume interioară" de lumea exterioară. Dar, cu siguranţă, nu este imposibil ca această experienţă şi reprezentarea corespunzătoare cu privire la om să fie îndepărtate din activitatea de cercetare din disciplinele umaniste. De aici şi din cele ce urmează pot fi recunoscute cel puţin acele abordări ale unei reprezentări despre om care corespunde mai bine observaţiilor nedistorsionate şi care, din acest motiv, facilitează accesul la problemele - precum cea a procesului civilizării sau a procesului formării statale de exemplu -care, pornind de la vechea reprezentare cu privire la om, s-au menţinut mai mult sau mai puţin inabordabile sau care, precum problematica raportului dintre individ şi societate, de pe această bază prilejuiesc mereu încercări de elucidare tot mai inutil complicate şi nicicând cu adevărat convingătoare.

In locul reprezentării omului ca „personalitate închisă" - în ciuda unei importanţe oarecum diferite, expresia este semnificativă - apare atunci reprezentarea omului ca „personalitate deschisă", a acelui om care, în raport cu alţi oameni, are un grad de autonomie mai pronunţat sau mai redus, îndreptat de fapt, de-a lungul întregii vieţi, spre alţi oameni, fiind fundamental dependent de alţi oameni. Interdependenţele oamenilor reprezintă ceea ce este desemnat aici drept configuraţie, o configuraţie de oameni îndreptaţi unii spre ceilalţi şi dependenţi unii de alţii. Cum oamenii sunt dependenţi unii de alţii în primul rând de la natură şi abia apoi prin modelarea lor socială, prin educaţie, prin socializare, prin necesităţile reciproce generate prin intermediul societăţii, ei nu apar, fie-ne permis să ne exprimăm astfel, decât în calitate de configuraţii. Acesta este motivul pentru care, după cum am mai afirmat, nu este deosebit de productiv ca printr-o reprezentare a omului să înţelegem imaginea unui individ. Este

mai adecvat dacă printr-o reprezentare a omului ne imaginăm mulţi oameni aflîndu-se în interdependenţă, care formează împreună configuraţii, adică grupări sau societăţi de tipuri diferite. Pornind de la acest fundament, dispare clivajul propriu reprezentărilor tradiţionale cu privire la om, dintre imaginile oamenilor însinguraţi, ale indivizilor, ca şi cum ar exista indivizi în afara societăţilor, şi reprezentările societăţilor, adeseori foarte bine conturate, ca şi cum ar exista societăţi fără indivizi. Conceptul de configuraţie a fost introdus tocmai pentru că exprimă, într-un mod mai clar şi mai neechivoc decât instrumentarul conceptual existent al sociologiei, faptul că ceea ce numim „societate" nu este nici o abstracţie ce

defineşte particularităţi ale unor indivizi ce trăiesc în afara societăţii, nici un „sistem" sau o „entitate" dincolo de indivizi, ci în mult mai mare măsură acea reţea de interdependenţe formată de indivizi. Desigur, putem vorbi despre un sistem social format din indivizi. Dar subtonurile care se asociază în sociologia contemporană, conceptul de sistem social fac ca o asemenea expresie să pară forţată. In plus, conceptul de sistem este mult prea puternic asociat cu imuabilitatea.

Conceptul de configuraţie poate fi uşor exemplificat prin referirea la dansurile de societate. Ele reprezintă într-adevăr cel mai simplu exemplu pe care ni l-am putea imagina pentru a înţelege configuraţiile formate de oameni. Să ne gândim la o mazurcă, un menuet, o poloneză, un tango, la rock'n roii. Imaginea configuraţiilor mobile formate de nişte oameni aflaţi în interdependenţă în timpul dansului ne permite să ne imaginăm statele, oraşele, familiile sau chiar sistemele capitaliste, comuniste şi feudale ca pe nişte configuraţii. în cadrul formării acestui concept dispare, după cum se vede, contradicţia care, în ultimă instanţă, se bazează pe valori şi pe idealuri diferite şi care azi se aude de obicei în subton atunci când se utilizează cuvinte precum „individ" şi „societate". Desigur, putem vorbi despre un dans la modul general, dar nimeni nu-şi va imagina un dans ca pe o formaţiune fără indivizi sau ca pe o pură abstracţie. De asemenea, aceeaşi configuraţie a dansului poate fi realizată de indivizi diferiţi; dar fără o pluralitate de indivizi orientaţi unii către alţii, dependenţi unii de ceilalţi, dansul nu există. Ca orice altă configuraţie socială, o configuraţie de dans este relativ independentă de indivizii specifici care o formează aici şi acum, dar nu şi de indivizi la modul absolut. Ar fi absurd să se facă afirmaţia că dansurile sunt nişte structuri ideatice, care pot fi abstractizate pe baza observării unor indivizi priviţi în sine şi pentru sine. Acelaşi lucru este valabil pentru toate celelalte configuraţii. Aşa cum se transformă micile configuraţii ale dansului - uneori mai lent, alteori mai rapid -, tot aşa se transformă - mai lent sau mai rapid - marile configuraţii pe care le numim societăţi.

Studiul de faţă este dedicat unor asemenea transformări. Astfel, punctul de pornire pe care ne situăm pentru a cerceta procesul de formare a statelor este o configuraţie alcătuită de numeroase entităţi sociale relativ mici, care se află în concurenţă liberă unele cu altele. Cercetarea demonstrează cum şi de ce se transformă această configuraţie. Totodată, demonstrează faptul că există explicaţii care nu au caracterul unor explicaţii cauzale. Căci transformarea configuraţiei se explică parţial prin dinamica endogenă a configuraţiei înseşi, prin tendinţa imanentă a configuraţiei unor entităţi aflate în joc liber de a forma un monopol. Cercetarea va demonstra

în mod corespunzător felul în care, de-a lungul secolelor, configuraţia iniţială s-a transformat în alta, la care şansele monopoliste de putere se leagă de o singură poziţie socială, cea a regelui. Aceste şanse sunt atât de mari, încât nici un deţinător al unei alte poziţii sociale în cadrul acelei reţele de interdependenţe nu poate rivaliza cu deţinătorul acestei poziţii. De asemenea, se face referire atât la faptul că structurile de personalitate ale oamenilor se transformă pe parcursul unei astfel de modificări de configuraţie, cât şi la felul în care se produc aceste transformări.

Numeroase întrebări, care ar fi demne de o explicaţie în economia unei introduceri, trebuie

omise în acest caz; altfel, introducerea ar trebui să devină un volum aparte. Dar aşa limitate cum sunt, aceste consideraţii demonstrează, poate, faptul că înţelegerea cercetării care urmează implică o relativ cuprinzătoare reorientare a gândirii sociologice predominante şi a capacităţii de reprezentare. Cu siguranţă, nu este simplu să te desprinzi de reprezentarea sinelui şi a indivizilor ca *homo clausus.* Dar dacă nu ne detaşăm de această reprezentare nu este posibil să înţelegem la ce ne referim atunci când definim procesul de civilizare ca o transformare a structurilor individuale. De asemenea, nu este simplu să mergem atât de departe cu propria capacitate de reprezentare, încât să gândim în termenii unor configuraţii şi, mai mult, ai unor configuraţii de ale căror particularităţi normale ţine faptul de a se transforma, uneori chiar într-o anumită direcţie.
M-am străduit, în cadrul acestei introduceri, să explicitez câteva dintre problemele fundamentale, care, dacă nu ar fi fost lămurite, ar fi împiedicat, după părerea mea, înţelegerea cărţii. Nu toate ideile exprimate aici sunt dintre cele mai simple, dar m-am străduit să le prezint cât mai simplu posibil. Sper că astfel vor facilita şi vor adânci înţelegerea acestei cărţi şi poate şi plăcerea de a o citi.
Leicester, iulie 1968 NORBERT ELIAS

Prefaţă

în centrul acestei cercetări se situează modalităţile de conduită considerate tipice pentru oamenii civilizaţi ai lumii apusene. Problema ridicată aici este relativ simplă. Oamenii lumii occidentale nu se comportă dintotdeauna în felul pe care îl considerăm în prezent specific, ca semn distinctiv, pentru omul „civilizat". Dacă vreunul dintre contemporanii noştri civilizaţi din Occident s-ar putea transpune nemijlocit într-o perioadă trecută a propriei sale societăţi, de pildă în epoca feudală a Evului Mediu, ar descoperi acolo mult din ceea ce azi consideră „necivilizat" la alte societăţi, în linii mari, percepţia sa nu s-ar deosebi de ceea ce declanşează la el în prezent conduita oamenilor aparţinând societăţilor feudale din afara lumii apusene. în funcţie de poziţia şi de înclinaţiile sale, s-ar simţi uneori atras de viaţa mai sălbatică, mai puţin dependentă şi mai aventuroasă a acestei societăţi, alteori ar resimţi repulsie faţă de obiceiurile „barbare", de lipsa de curăţenie şi de grosolănia de care s-ar izbi în acea societate. Orice ar înţelege prin „civilizaţia" proprie, ar percepe fără echivoc faptul că aici, în această perioadă din trecutul istoriei occidentale, nu are de-a face cu o societate care să fie „civilizată" în acelaşi sens şi în aceeaşi măsură ca civilizaţia apuseană de azi.
S-ar putea ca această stare de lucruri să fie evidentă în conştiinţa multor oameni şi lor să nu li se pară necesar a o aduce din nou în discuţie. Dar ea provoacă o întrebare, despre care nu se poate afirma la fel de îndreptăţit că s-ar evidenţia cu claritate şi cu precizie în conştiinţa generaţiilor contemporane, în ciuda faptului că, pentru perceperea noastră de sine, nu este lipsită de semnificaţie. Cum s-a petrecut de fapt această transformare, această „civilizare" în Occident? în ce a constat? Ce a declanşat-o, a determinat-o, a impulsionat-o? Iată problemele esenţiale, la a căror rezolvare doreşte să contribuie studiul de faţă.

Pentru a nivela calea ce duce la înţelegerea acestora, deci într-o oarecare măsură ca introducere la însăşi problematica specifică, mi s-a părut necesar să urmăresc diversele semnificaţii şi valorizări care îi este folosit conceptul de civilizaţie în Germania şi în Franţa. Acestei probleme îi este dedicat primul capitol. Ar putea fi util scopului nostru să relativizăm întrucâtva antiteza dintre „cultură" şi „civilizaţie", privând-o de firescul care îi este atribuit. Ar contribui, de asemenea, într-o oarecare măsură la aceasta dacă vom facilita pentru germani înţelegerea istorică a conduitei specifice francezilor şi englezilor, iar pentru francezi şi pentru englezi înţelegerea conduitei germanilor. Dar, în cele din urmă, va servi şi la explicitarea unei anumite tipologii a procesului de civilizare.

Pentru a aborda problemele principale, iniţial a trebuit să creăm o imagine clară despre felul în care, încetul cu încetul, se transformă conduita şi potenţialul afectiv al oamenilor din lumea apuseană, din Evul Mediu şi până în prezent. Această demonstraţie constituie obiectul de studiu al celui de-al doilea capitol. In cadrul său încercăm să dezvăluim într-o manieră simplă şi, pe cât posibil, mai elocventă care este calea către înţelegerea proceselor *psihice* ale civilizării. Se prea poate ca ideea unui proces psihic ce se extinde pe mai multe generaţii să apară, faţă de stadiul actual al gândirii istorice, îndrăzneaţă şi discutabilă. Dar nu putem decide pur teoretic sau speculativ dacă transformările de atitudine psihică, înregistrate pe parcursul istoriei apusene, se realizează într-o anumită ordine şi într-o anumită direcţie. Doar cercetarea documentelor istorice empirice poate dezvălui ce este corect şi ce nu. De aceea, nici nu este posibil să anticipăm acum - când cunoaşterea acestui material documentar nu poate fi încă presupusă - alcătuirea şi ideea principală a întregului studiu în formă sintetică. Acestea nici nu au început să se concretizeze decât treptat, prin intermediul unei permanente observări a faptelor istorice, în cadrul unui control permanent şi al unei revizuiri a ipotezelor prin ceea ce ulterior avea să intre în raza vizuală. Tot astfel, se prea poate ca părţi individuale ale acestui studiu, construcţia şi metoda să nu devină pe deplin inteligibile decât atunci când vom avea o privire de ansamblu. Deocamdată ar trebui să fie suficient, pentru a-i facilita cititorului înţelegerea, să spicuim câteva probleme.

In cel de-al doilea capitol există câteva serii de exemple. Acestea joacă rolul unui fel de accelerator. Pe parcursul unui număr restrâns de pagini se poate vedea cum de-a lungul secolelor, încetul cu încetul, standardul conduitei umane se deplasează mereu în aceeaşi direcţie, de fiecare dată în aceleaşi ocazii. Oamenii sunt surprinşi în timpul mesei, sunt observaţi în momentul când se duc la culcare sau în timpul unei înfruntări duşmănoase, în luptă. în cadrul acestor necesităţi elementare, precum şi al altora, se modifică treptat percepţia şi conduita individului, care se transformă în sensul unei „civilizări" treptate. Dar abia experienţa istorică permite o înţelegere a ceea ce semnifică de fapt termenul respectiv. Astfel se dovedeşte, de exemplu, ce rol decisiv joacă în procesul „civilizării" o extrem de precisă modificare a sentimentului de pudoare şi de aversiune. Se modifică standardul a ceea ce este pretins şi a ceea ce este interzis de către societate; în mod corespunzător se deplasează pragul de neplăcere şi teamă educate social; iar întrebarea cu privire la temerile sociogene ale oamenilor se dovedeşte astfel a fi una dintre problemele fundamentale ale procesului de civilizare.

In cea mai strânsă interdependenţă cu cele de mai sus se află un cerc mai amplu de întrebări. Distanţa dintre conduită şi întreaga alcătuire psihică a copiilor, pe de o parte, şi a adulţilor, pe de altă parte, creşte în cursul procesului de civilizare. Astfel, de exemplu, ne putem explica de ce anumite popoare sau grupări de popoare ne apar ca fiind „mai tinere" sau chiar mai „copilăroase", altele mai „vârstnice" sau mai „mature"; ceea ce încercăm să exprimăm în acest mod sunt diferenţele cu privire la specificul şi nivelul procesului civilizării parcurs de acele societăţi. Dar aceasta este

o întrebare aparte, care în studiul de faţă a fost trecută în plan secund. Seriile de exemple şi explicaţiile cuprinse în cel de-al doilea capitol demonstrează pentru început cu mare precizie că procesul specific de „maturizare" psihică în societatea apuseană, care în prezent constituie adeseori un prilej de reflecţie pentru psihologi şi pedagogi, nu este altceva decât procesul individual de civilizare, căruia îi este supusă din copilărie, în mod automat, într-un grad mai înalt sau mai mic, cu un succes remarcabil sau mai neînsemnat, fiecare persoană ce se maturizează în societatea civilizată, ca urmare a procesului social de secole de civilizare. Astfel încât nu putem înţelege psihogeneza atitudinii adulţilor în societatea civilizată, dacă o considerăm independent de sociogeneza „civilizării" noastre. în conformitate cu un anumit tip de „principiu sociogenetic fundamental", în timpul scurtei sale istorii, individul parcurge încă o dată ceva din procesele străbătute de societatea sa de-a lungul marii istorii.
O mai largă accesibilitate a înţelegerii anumitor procese care au avut loc pe parcursul istoriei constituie obiectivul celui de-al treilea capitol, ce ocupă mare parte din volumul al doilea. Acesta îşi propune să elucideze câteva domenii precis delimitate - cu privire la modul şi la motivele pentru care alcătuirea societăţii apusene s-a modificat continuu de-a lungul istoriei - şi totodată facilitează răspunsul la întrebarea de ce în cadrul aceloraşi îndeletniciri se modifică standardul de conduită şi atitudinea psihică a occidentalilor.
Vom analiza astfel, de exemplu, societatea medievală timpurie. Iată numeroasele cetăţi, mai mari sau mai mici; chiar şi aşezările orăşeneşti de odinioară s-au feudalizat; centrul lor este, la rându-i, format din cetăţi şi gospodării ale domnilor din rândurile războinicilor. întrebarea este ce fel de interrelaţionări sociale impulsionează de fapt formarea a ceea ce numim „sistemul feudal"; încercăm să prezentăm aici câteva dintre aceste „mecanisme
Nu este permis să înţelegem greşit această expresie, ca şi cum în istoria individului „civilizat" s-ar regăsi de acum toate fazele individuale ale istoriei sociale. Nimic nu ar putea fi mai lipsit de sens decât să încercăm să găsim în viaţa individului o „epocă feudală de economie naturală", de exemplu, sau chiar şi o „Renaştere" sau o „perioadă absolutist-curtenească". Toate conceptele de acest gen se referă la structura unor întregi segmente ale societăţii. Aici trebuie să facem trimitere la simplul fapt că nici în societatea civilizată nu există vreo fiinţă umană care să vină pe lume civilizată şi că procesul individual de civilizare, la care suntem inevitabil supuşi, este o funcţie a procesului social de civilizare. Astfel, structura reacţiilor emoţionale şi a conştiinţei copilului are o anumită înrudire cu cea a popoarelor „necivilizate", afirmaţia fiind valabilă şi pentru acel segment al adulţilor care o dată cu civilizarea progresivă sunt supuşi unei cenzuri mai puternice sau mai slabe şi care, în consecinţă, continuă să se exprime prin vise. Dar cum în societatea noastră orice fiinţă umană este supusă din primul moment al fiinţării sale influenţelor şi intervenţiilor modelatoare ale unor adulţi „civilizaţi", este într-adevăr necesar ca fiecare să parcurgă din nou un proces de civilizare, până la standardul atins de societatea sa pe parcursul istoriei respective, dar nicidecum toate perioadele istorice individuale ale procesului social de civilizare.

ale feudalizării". Vom vedea în continuare felul în care, încetul cu încetul, din peisajul cetăţilor se vor ridica, o dată cu o serie de aşezăminte libere, orăşeneşti, populate de meseriaşi şi de negustori, şi o serie de curţi feudale mai mari şi mai bogate. In starea războinicilor se formează din ce în ce mai evident un fel de strat superior; iar domiciliile lor se constituie în adevărate centre ale Minnesang-ului şi ale liricii trubadurilor, pe de o parte, şi ale formelor *courtoises* de comportament şi de conduită, pe de alta. Aşa cum standardul *courtois* de conduită a fost dedus la sfârşitul celor câteva serii de exemple, menite să asigure crearea unei imagini despre transformarea atitudinii psihice, aici vom găsi calea de

acces spre sociogeneza acestor forme *courtoises* de conduită.
Sau, de exemplu, vom vedea cum se formează încetul cu încetul forma timpurie a ceea ce definim ca „stat". Anterior vom fi dovedit că în epoca „absolutismului", sub termenul generic de *civilite,* conduita se modifică lăsând urme adânci în direcţia ce o va conduce până la acel standard pe care azi îl definim, cu un derivat al cuvântului *civilite,* drept conduită „civilizată". Astfel încât, pentru înţelegerea procesului civilizării, a fost necesar să elucidăm pentru început felul în care s-a ajuns la formarea unui asemenea regim absolutist şi, implicit, la cea a statului absolutist. Nu doar observarea trecutului a indicat această direcţie; numeroase observaţii actuale au permis, de asemenea, emiterea ipotezei că structura conduitei „civilizate" este în mod indisolubil legată de organizarea societăţii apusene în „state". Cu alte cuvinte, întrebarea a fost în ce mod din acea societate cât se poate de descentralizată a Evului Mediu timpuriu, în care numeroşi războinici mai mari sau mai mici sunt adevăraţii stăpâni ai ţinuturilor occidentale, se formează una dintre societăţile, mai mult sau mai puţin pacificate în interior, gata de război cu exteriorul, şi pe care o definim ca „stat". Ce fel de interrelaţionări sociale dau aici impulsul spre integrarea unor ţinuturi tot mai mari, sub dominaţia unui aparat relativ stabil şi centralizat?
Poate că la prima vedere pare o complicaţie inutilă să se pună în cazul fiecărei formaţiuni istorice problema genezei sale. Dar din moment ce fiecare fenomen istoric, precum şi atitudinile umane şi instituţiile sociale au traversat cu adevărat o perioadă de „formare", cum am putea găsi forme cognitive simple şi satisfăcătoare pentru lămurirea acestora? Conceptele detaşează aceste fenomene printr-un fel de abstragere artificială din curgerea lor istorică naturală, privându-le de mobilitatea şi procesualitatea lor, încercând să le consacre ca formaţiuni statice, ignorând calea parcursă prin formare şi modificare. Nu o prejudecată teoretică, ci experienţa însăşi este cea care ne obligă să căutăm instrumentarul şi căile de gândire care să ghideze conştiinţa noastră între Scila acestui „statism", care reduce dinamismul istoric la nemişcare şi la nedevenire, şi Caribda acelui „relativism istoric", care nu vede în istorie decât o perpetuă schimbare, fără a pătrunde până la ordinea acestei schimbări şi la legitatea de constituire a formaţiunilor istorice. Iată ce am încercat să întreprind aici. Cercetarea sociogenetică şi psihogenetică este orientată să descopere *ordinea schimbărilor* istorice, dinamica şi mecanismele sale concrete; şi se pare că, în acest fel, o mulţime de probleme, care azi sunt reprezentate cu precădere

ca fiind complicate sau chiar inaccesibile reflecţiei, pot avea parte de un răspuns cât se poate de simplu şi de precis.
în acest sens punem aici şi problema sociogenezei „statului". Iată, pentru a cita un exemplu legat de istoricul formării şi al structurii acestuia, problema „monopolului de putere". Max Weber a indicat deja, iniţial pur definitoriu, faptul că de instituţiile constituante ale acelei forme de organizare socială pe care o numim „stat" ţine monopolul utilizării forţei fizice. Aici încercăm să evidenţiem câteva dintre procesele istorice concrete care, începând din vremurile când exercitarea forţei reprezenta privilegiul unui mare număr de războinici, au constituit impulsul treptat spre o astfel de centralizare şi monopolizare a exercitării forţei fizice şi a instrumentelor sale. Vom demonstra faptul că tendinţa către o asemenea

monopolizare în această epocă trecută a istoriei noastre nu este nici mai uşor, nici mai greu de înţeles decât, de exemplu, tendinţa accentuată de formare a monopolurilor în propria noastră epocă. în cele din urmă, nu este deosebit de greu de înţeles faptul că, o dată cu monopolizarea exercitării forţei fizice ca un fel de punct nodal, pentru o serie întreagă de interrelaţionări sociale se modifică în mod decisiv întregul instrumentar de formare a individului, funcţia deţinută de cerinţele şi interdicţiile sociale care contribuie la modelarea atitudinii fiecărui individ, şi îndeosebi temerile ce joacă un rol în viaţa individului.
In sfârşit, concluziile, „Schiţa unei teorii a civilizării", subliniază încă o dată dependenţele dintre transformările care au avut loc în alcătuirea societăţii şi transformările care au avut loc în alcătuirea conduitei şi atitudinii psihice. Mult din ceea ce anterior, la reprezentarea proceselor istorice concrete, nu a putut fi decât amintit, va fi aici clar exprimat. De exemplu, vom prezenta un scurt compendiu despre structura temerilor dictate de pudoare şi de aversiune, ca un fel de concluzie teoretică a ceea ce anterior s-a dovedit nemijlocit prin studierea documentelor istorice. Vom găsi o explicaţie a faptului că tocmai temerile de acest tip joacă un rol deosebit de mare în avansarea procesului civilizării; iar cu această ocazie vom arunca totodată o anumită lumină asupra formării „supraeului", asupra raportului dintre impulsurile conştiente şi inconştiente din cadrul potenţialului psihic al omului „civilizat". Aici îşi găseşte răspuns problema proceselor istorice, întrebarea cum trebuie înţeles faptul că toate aceste procese nu sunt alcătuite din altceva decât din acţiunile unor indivizi şi că, în ciuda acestui aspect, în cadrul lor se creează instituţii şi formaţiuni care, în măsura în care devin efective, nu fuseseră intenţionate şi nici plănuite de vreun individ în parte. Iar în cele din urmă vom realiza o „imagine sinoptică" a trecutului şi a experienţelor contemporane.
Acest studiu enunţă şi dezvoltă prin urmare o problemă extrem de cuprinzătoare; nu emite însă pretenţia de a o rezolva.
El delimitează un câmp de observaţie căruia i-a fost acordat până acum relativ puţină atenţie şi întreprinde primii paşi în direcţia explicitării acestuia. Alţi paşi vor trebui să urmeze.
In mod conştient, am abandonat numeroase întrebări şi aspecte ce apar pe parcursul cercetării. Nu m-a interesat deloc să construiesc în vid o teorie generală a civilizării, ca să verific ulterior dacă ea corespunde cu

experienţa. Mi s-a părut că obiectivul cel mai apropiat este pentru început de a readuce într-un domeniu restrâns imaginea pierdută a procesului transformării particulare a conduitei umane, apoi de a înţelege cauzalitatea, iar în cele din urmă de a sintetiza ceea ce pe acest parcurs a rezultat în forma unor cunoştinţe teoretice. Dacă am reuşit să creez un fundament oarecum cert pentru reflecţie şi pentru continuarea cercetării în acest sens, am realizat tot ceea ce lucrarea de faţă trebuia să atingă. Va fi nevoie de reflecţie din partea multor cercetători şi de cooperarea dintre diversele discipline ştiinţifice, care azi sunt delimitate de bariere adeseori artificiale, pentru a răspunde prin încercări succesive la întrebările ce apar pe parcursul cercetării. Ele nu privesc într-o mai mică măsură psihologia, filologia, etnologia sau antropologia decât sociologia sau diversele ramuri specializate ale cercetării istoriografîce.
Problematizarea în sine îşi are însă originea mai puţin în tradiţia ştiinţifică în sensul strict al

cuvântului, cât în experienţele sub a căror impresie trăim cu toţii, experienţele legate de criză, de reorganizarea civilizaţiei apusene de până acum şi de simpla dorinţă de a înţelege cum stau lucrurile de fapt cu această „civilizare". Dar în cercetările întreprinse nu m-am lăsat condus de convingerea că ne situăm în cadrul celei mai progresiste dintre toate modalităţile de conduită, nici de părerea că „civilizaţia" ar fi cea mai proastă dintre formele de viaţă, fiind sortită declinului. Tot ceea ce putem recunoaşte în prezent este faptul că o dată cu civilizarea treptată apar o serie de neajunsuri specifice. Dar nu se poate afirma că înţelegem pe deplin ce ne frământă. Simţim că, o dată cu civilizarea, am ajuns în anumite situaţii-limită, pe care oamenii mai puţin civilizaţi nu le cunosc; dar ştim de asemenea că, la rândul lor, oamenii mai puţin „civilizaţi" sunt adeseori chinuiţi de temeri de care noi nu mai suferim sau, cel puţin, nu în aceeaşi măsură. Poate că toate acestea vor fi înţelese mai clar dacă înţelegem cum se desfăşoară în realitate procesele civilizării. In orice caz, aceasta a fost una dintre intenţiile studiului de faţă. Nu este exclus ca, ulterior, procesele ce se petrec în prezent în noi şi în jurul nostru, precum evenimentele naturale, şi cu care ne confruntăm, să devină comprehensibile printr-o mai clară înţelegere, aşa cum i-au devenit omului medieval forţele naturii.
Pe parcursul cercetării eu însumi am fost nevoit să învăţ să gândesc altfel într-o serie întreagă de puncte; de asemenea, nu l-am putut scuti pe cititor să se familiarizeze cu o serie de aspecte şi de expresii mai puţin obişnuite. Am reuşit să-mi clarific îndeosebi esenţa proceselor istorice, „dinamica dezvoltării istorice", dacă îmi este permis s-o numesc astfel, şi interdependenţa acesteia cu procesele psihice. Concepte precum socioge-neza şi psihogeneza, potenţialul afectiv şi modelarea impulsurilor instinctuale, constrângerile exterioare şi autoconstrângerile, pragul de pudoare, forţa socială, mecanismul monopolist şi alte câteva sunt expresia acestor clarificări. Dar am făcut uz cât mai puţin posibil de tentaţia de a exprima evidenta noutate prin intermediul unor sintagme noi.
Atât despre tema acestui studiu.
Pentru prezenta cercetare, ca şi pentru o serie de lucrări premergătoare, care s-au dovedit necesare, am beneficiat de sfaturi şi de susţinere din numeroase părţi. Este dorinţa şi obligaţia mea de a mulţumi aici în mod textual tuturor acelor persoane şi instituţii care m-au ajutat.

Extinderea lucrării mele de docenţă, o cercetare mai amplă despre nobilime, regalitate şi societatea de la curtea Franţei, a devenit posibilă prin susţinerea Fundaţiei Steun din Amsterdam, căreia mă simt obligat să îi exprim mulţumirile mele, ca şi prof. Frijda, Amsterdam, şi prof. Bougle, Paris, pentru imensa lor amabilitate şi interesul de care au dat dovadă în timpul activităţii mele de la Paris.
Pentru perioada în care mi-am desfăşurat activitatea la Londra, am beneficiat de mărinimoasa susţinere a Woburn-House, Londra. Sunt dator să-mi exprim imensa recunoştinţă faţă de acest aşezământ şi îndeosebi faţă de prof. Ginsberg, Londra, prof. H. Loewe, Cambridge, şi A. Makower, M.A., Londra. Fără ajutorul lor nu aş fi conceput acest studiu. Profesorului K. Mannheim, Londra, îi mulţumesc pentru ajutorul şi sfaturile cu care m-a însoţit. Nu în ultimul rând le sunt îndatorat pentru ajutorul acordat prietenilor mei Gisele Freund, doctor în filozofie, Paris, M. Braun, doctor în filozofie, Cambridge, A. Gliicksmann, doctor în medicină, Cambridge, H. Rosenhaupt, doctor în filozofie, Chicago, şi R. Bonwit, Londra, pentru discuţiile în cadrul cărora anumite lucruri au fost lămurite, fapt pentru care le mulţumesc.
septembrie 1936
NORBERT ELIAS

Capitolul 1

Sociogeneza conceptelor de „civilizaţie" si „cultură"

77 , , 77

Partea întâi

Sociogeneza perechii antitetice *Kultur* si *Zivilisation* în Germania

I. Introducere

1. Conceptul de „civilizaţie" se referă la aspecte foarte diferite: nivelul tehnicii, felul manierelor, dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice, idei religioase şi obiceiuri. Se poate referi la uzanţele de locuit sau la convieţuirea bărbatului cu femeia, la formele de pedepse judiciare sau la prepararea mâncării; dacă privim cu atenţie, nu există mai nimic care să nu se poată petrece într-o formă „civilizată" sau „necivilizată"; iată de ce de fiecare dată pare destul de dificilă sintetizarea în câteva cuvinte a ceea ce poate fi desemnat prin „civilizaţie".
Dar dacă cercetăm care este de fapt funcţia generică a concep-tului de „civilizaţie" şi în numele cărei comunităţi toate aceste atitudini şi activităţi umane diferite sunt definite drept „civilizate", descoperim înainte de toate ceva de o mare simplitate: acest concept este o expresie a conştiinţei de sine a lumii apusene. S-ar putea spune chiar: a conştiinţei naţionale. (Jonceptursintetizează toate elementele prin care societatea apuseană a ultimelor două sau trei secole consideră că este superioară societăţilor anterioare sau celor contemporane mai „primitive". Prin acest concept, societatea apuseană încearcă să caracterizeze elementele ce îi conferă specificitatea şi cu care se mândreşte: nivelul tehnicii *sale,* tipul manierelor *sale,* dezvoltarea cunoaşterii *sale* ştiinţifice sau a concepţiei *sale* despre viaţă şi multe altele.
2. Dar „civilizaţie" nu are aceeaşi semnificaţie pentru diferitele naţiuni ale lumii apusene. Mai ales între utilizarea ejiglezăşi cea franceză a acestui cuvânt, pe de o parte, şi cea germană, pe de alta,

există o mare deosebire: la cei dintâi, conceptul sintetizează mândria pentru importanţa propriei naţiuni în progresul lumii apusene şi al omenirii. In limba germană, *Zivilisation* semnifică în scbimb ceva extrem de util, constituind totuşi doar o valoare de rang secund: este ceva ce cuprinde doar latura exterioară a omului, suprafaţa existenţei umane. Iar cuvântul german prin care te autodefineşti, prin care se exprimă în primul rând mândria pentru propriile realizări şi pentru propria fiinţă este *Kultur.*
3. Un fenomen aparte: cuvinte precum franţuzescul şi englezescul „civilizaţie" sau germanul *Kultur* au o utilizare cât se poate de clară în respectivele societăţi. Dar modalitatea în care un aspect al lumii este sintetizat în ele, firescul cu care ele sunt circumscrise unor domenii ori se opun altora, valorile tainice nerostite pe care le poartă cu sine, le fac greu de explicat oricărui neaparţinător.
Conceptul francez şi englez de „civilizaţie" se poate referi la fapte politice sau economice, religioase sau tehnice, morale sau sociale. Conceptul germanjieJjŢuZr sergferă în esenţă la fapte spirituale, M artistice, religioase, având o tendinţă marcată de a delrrnîţiriîeT faptele de acest gen, pe de o parte, de cele politice, economice si sociale, pe de alta. Conceptul francez şi englez decivilizaţie" se poâTe referi la realizări, dar în egală măsură se referă la atitudine, la acel *behaviour* al oamenilor, indiferent dacă aceştia au realizat ceva sau nu. In schimb, în conceptul german de *Kultur* este mult estompată raportarea la *behaviour,* la valorile unui om fără să fi realizat ceva, prin simpla sa fiinţare şi prin comportamentul său, iar sensul specific german al conceptului de *Kultur* este exprimat în cel mai pur sens prin derivatul său, adjectivul *kulturell,* care nu desemnează valorile existenţiale ale omului, ci valoarea şi caracterul anumitor produse umane. Dar acest cuvânt, conceptul de *kulturell,* nu poate fi transpus direct în franceză şi engleză.
Cuvântul *kultiviert,* cultivat, se apropie foarte mult de conceptul apusean de civilizaţie. Acesta reprezintă într-o oarecare măsură cea mai înaltă formă de *Zivilisiertsein,* faptul de a fi civilizat. „Cultivaţi" pot fi şi acei oameni sau acele familii care nu au „realizat" nimic în plan „cultural". Ca şi termenul „civilizat", „cultivat" se referă în primul rând la forma de conduită a omului. Este desemnată astfel o calitate socială a oamenilor, a locuinţelor lor, a regulilor de comportare în societate, a vorbirii lor, a îmbrăcămintei lor, spre deosebire de *kulturell,* care nu se referă nemijlocit la oameni, ci exclusiv la anumite înfăptuiri ale lor.
4. De cele de mai sus depinde în foarte mare măsură o altă deosebire dintre cele două concepte. *Zivilisation* desemnează un proces sau cel puţin rezultatul unui proces. Se referă la ceva în permanenta

mişcare, ceva ce „înaintează" în permanenţă. Conceptul german de *Kultur,* aşa cum este utilizat în prezent, evoluează într-o altă direcţie: se referă la produsele realizate de om, care există ca „florile pe câmp"[1], la opere de artă, cărţi, sisteme religioase sau filozofice, în care se exprimă specificul unui popor. Conceptul de *Kultur* delimitează.
Conceptul de civilizaţie estompează până la un anumit grad diferenţele naţionale dintre popoare; accentuează ceea ce le este sau -în opinia celor care îl utilizează - ar trebui să le fie comun tuturor oamenilor. Prin el se exprimă conştiinţa de sine a popoarelor ale căror graniţe naţionale şi al căror specific naţional nu mai constituie de secole o temă de

amploare deosebită, pentru că sunt pe deplin consolidate, conştiinţa de sine a unor popoare care de mult timp îşi lărgesc sfera de influenţă peste propriile graniţe şi colonizează teritorii aflate dincolo de ele.
Conceptul german de cultură subliniază, în schimb, mai ales deosebirile naţionale, specificul grupurilor; şi, în primul rând, datorită acestei funcţii, a dobândit, în domeniul cercetărilor etnologice şi antropologice de exemplu, o însemnătate ce depăşeşte cu mult spaţiul vorbitorilor de limbă germană şi situaţia sa iniţială. Aceasta este însă situaţia unui popor care, în comparaţie cu popoarele apusene, a ajuns mult mai târziu la unificare şi consolidare politică, la ale cărui graniţe de secole încoace au existat mereu anumite teritorii ce s-au desprins sau au ameninţat să se desprindă. Spre deosebire de funcţia conceptului de civilizaţie de a da expresie acelei permanente tendinţe expansioniste a grupurilor colonizatoare, în conceptul de *Kultur* se oglindeşte conştiinţa de sine a unei naţiuni ce a fost mereu "obligată să-şi punălntrebarea: „Care este de fapt specificul nostru?", a fost mereu obligată, în mod constant şi în toate direcţiile, să-şi detecteze graniţele atât în sens politic, cât şi spiritual, încercând să le menţină. Orientarea conceptului german de cultură, tendinţa sa de delimitare, de reliefare, de relevare a *diferenţelor* dintre grupări corespund acestui proces istoric. De multă vreme întrebările: „Ce este, de fapt, specific franţuzesc? Ce este, de fapt, specific englezesc?" abia dacă mai sunt aduse în discuţie în conştiinţa de sine a francezilor şi a englezilor. întrebarea: „Ce este, de fapt, specific german?" persistă de secole. Un răspuns la această întrebare - unul printre altele - este dat într-o anumită fază de conceptul de *Kultur.*
5. Constituirea conştiinţei de sine la nivel naţional, reprezentată de concepte precum cel de *Kultur,* respectiv cel de „civilizaţie", este deci foarte diferită. Dar oricât de diferită ar fi această conştiinţă de sine, germanului care vorbeşte cu mândrie despre „cultura" sa, precum şi francezului sau englezului, care se gândesc cu mândrie la „civilizaţia"

lor, tuturor li se pare absolut de la sine înţeles faptul că aceasta este modalitatea în care omenirea vrea să fie privită şi apreciată în ansamblu. Germanul poate încerca eventual să-i explice francezului sau englezului ce înţelege prin conceptul de *Kultur.* Dar abia dacă poate să transmită ceva din tradiţia specific naţională a experienţei dobândite, din valoarea afectivă de la sine înţeleasă de care este înconjurat pentru el acest cuvânt.
Francezul şi englezul îi pot eventual spune germanului care sunt acele conţinuturi ce transformă conceptul de „civilizaţie" în esenţa conştiinţei de sine naţionale, dar oricât de rezonabil, oricât de raţional li s-ar părea acest concept, el este generat şi de o serie specifică de situaţii istorice, este înconjurat şi de o atmosferă emoţională şi tradiţională ce poate fi definită cu greu şi care, cu toate acestea, reprezintă un element de sine stătător al sensului său. Discuţia va deveni sterilă abia dacă, de exemplu, germanul va dori să le dovedească francezului şi englezului de ce conceptul de *Zivilisation* are pentru el doar o valoare de rang secund.
6. Concepte precum acestea două au ceva din cuvintele care, fiind uneori acceptate într-un grup restrâns, într-o familie sau o sectă, într-o clasă de elevi sau într-o „asociaţie", înseamnă mult pentru cei iniţiaţi, dar puţin pentru persoanele nefamiliarizate. Ele se

formează pe baza unor experienţe comune. Cresc şi se transformă o dată cu grupul a cărui expresie o constituie. Situaţia grupului, istoria lui se oglindeşte în ele. Şi rămân palide, nefiind cu adevărat vii pentru cei care nu împărtăşesc aceeaşi experienţă, care nu exprimă aceeaşi tradiţie şi aceeaşi situaţie.
Desigur, la baza conceptelor de „cultură" şi „civilizaţie" nu se află - ca societăţi ce marchează aceşti termeni - anumite secte sau familii, ci popoare întregi sau poate cu precădere doar anumite straturi sociale ale acestor popoare. Dar în numeroase privinţe este vorba de aceleaşi caracteristici ca şi cele ale expresiilor specifice unor grupuri mai mici: ele sunt în primul rând rostite de şi pentru oameni ce aparţin unei anumite tradiţii şi unei anumite situaţii.
Conceptele matematice pot fi detaşate de grupul care le utilizează. Triunghiurile sunt explicabile fără a ţine seama de situaţia istorică. Lucrul nu este valabil însă şi în cazul unor concepte precum „civilizaţie" şi „cultură".
Se prea poate ca anumiţi indivizi să le fi format dintr-un material lingvistic existent în acel grup sau cel puţin să le fi dat un sens nou. Dar acestea au prins. S-au impus. Alţii le-au preluat cu noul lor sens, le-au dus mai departe, le-au cizelat în mod corespunzător, în discuţii ori scrieri. Au circulat în comunicarea dintre oameni până au devenit instrumente utilizabile pentru a exprima o experienţă

comună şi a cărei comunicare se dorea. Au devenit cuvinte la modă, concepte uzuale în limba vorbită specifică unei anume societăţi, ceea ce demonstrează că ele corespundeau necesităţii de exprimare nu doar a individului, ci a unei colectivităţi, a cărei istorie s-a precipitat în ele, găsindu-şi ecoul. Individul întâlneşte această precipitare sub forma puterii lor de expresie. El nu ştie foarte exact de ce această semnificaţie şi această delimitare se leagă de acele cuvinte, de ce tocmai o nuanţă anumită şi o nouă posibilitate pot fi reliefate din ele. Se foloseşte de ele pentru că i se pare firesc, pentru că a învăţat încă de copil să vadă lumea prin prisma acestor concepte. Procesul genezei lor sociale s-ar putea să fi fost uitat de mult, o generaţie le transmite alteia mai departe fără ca procesul transformator ca ansamblu să fie prezent, iar ele există cât timp acest precipitat al experienţelor şi situaţiilor trecute îşi păstrează o valoare de actualitate, o funcţie în existenţa actuală a societăţii, cât timp generaţiile succesive pot recepta din sensul cuvintelor propriile lor experienţe; se sting încetul cu încetul când nici o funcţie, nici o experienţă din actuala viaţă socială nu se mai leagă de ele. Câteodată ele sunt inactive sau anumite domenii pe care le conţin sunt inactive, iar dintr-o nouă situaţie socială pot dobândi iarăşi o valoare de actualitate. Ne amintim de ele deoarece în actuala situaţie a societăţii ceva capătă expresie verbală prin intermediul precipitatului a ceea ce a fost.

***II. Evoluţia perechii antitetice* Zivilisation *si* Kultur**[2]

7. Este clar că funcţia conceptului german *Kultur* de a constitui o antiteză la cel de *Zivilisation* a renăscut, în anul 1919 şi chiar în anii dinainte, printre altele şi datorită faptului că, în numele „civilizaţiei", s-a purtat împotriva Germaniei un război şi pentru că tocmai conştiinţa de sine a germanilor a trebuit să se redefinească, în noua situaţie creată ca urmare a încheierii păcii.
Dar pe cât de evident, pe atât de uşor este de constatat că astfel, din această situaţie

istorică a Germaniei postbelice, într-o anumită măsură s-a dat doar un nou impuls antitezei care încă de mult, din secolul al XVIII-lea, îşi găsise expresie în cele două concepte.
După toate aparenţele, Kant a fost primul care, prin concepte înrudite, a dat expresie unor anume experienţe şi antiteze ale societăţii *sale.*
Este vorba de perioada de după primul război mondial; cartea a fost scrisă în 1936 *(n.r.).*

„Suntem - afirma el în 1784 în ale sale *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht* - în mare măsură cultivaţi prin artă şi ştiinţă, suntem civilizaţi până la suprasaturaţie prin tot felul de politeţi şi onorabilităţi sociale..."
„Ideea de moralitate - afirmă el - ţine de cultură. Insă utilizarea acestei idei, care conduce doar la similitudinea etică întru loialitate şi onorabilitate exterioară, înseamnă civilizaţie."
Pe cât de apropiată de formularea noastră pare expresia acestei antiteze încă de aici, din momentul genezei sale, punctul său concret de pornire, experienţele şi situaţia la care se referă sunt în mare măsură diferite la acel sfârşit de secol al XVIII-lea, în ciuda faptului că nu sunt lipsite de o corelaţie istorică cu experienţele pe care se bazează utilizarea prezentă.
Aici, unde purtătorii de cuvânt ai burgheziei germane în formare, intelectualitatea[3] germană reprezentată de starea de mijloc, continuă să vorbească în bună măsură „cu intenţie cosmopolită", paralela se referă doar vag şi în cel mai bun caz în al doilea rând la o antiteză *naţională.* Iar în prim-plan se află, ca experienţă primordială, o antiteză din interiorul societăţii, adică *socială,* care poartă însă în mod bizar sâmburele celei naţionale: antiteza dintre nobilimea de curte, vorbitoare în mod precumpănitor a limbii franceze, „civilizată" după modele franceze, şi pătura intelectuală aparţinătoare stării de mijloc, vorbitoare de germană, recrutată în primul rând din cercurile „servitorilor de curte" sau ale funcţionarilor burghezi în cel mai amplu sens al cuvântului, iar ocazional şi din elemente ale nobilimii de ţară.
Aşadar, de o parte se află un strat social care în mare măsură este ţinut departe de orice activitate politică şi care gândeşte rareori în categorii politice şi destul de şovăitor în categorii naţionale, a cărui legitimare totală se află cu precădere în *prestaţia* sa ştiinţifică sau artistică; de cealaltă parte, opus celui dintâi, se situează un strat superior, care nu „prestează" nimic în sensul acestuia, ci plasează în plan central conştiinţa de sine şi justificarea de sine pentru formarea *conduitei* distinse şi distinctive. Acesta este stratul pe care îl are în vedere Kant atunci când vorbeşte despre faptul de „a fi civilizat până la supralăturaţie", despre simpla „politeţe şi onorabilitate socială", despre „similitudinea etică întru loialitate". Este polemica stratului intelectual german al stării de mijloc purtată împotrivă etichetei stratului superior de curte, aflat la putere, care a determinat formarea opoziţiei conceptuale dintre *Kultur* şi *Ziuilisation* în Germania". Dar polemica este mai veche şi mai amplă decât precipitatul său din cele două concepte.

8. Aceasta s-a făcut resimţită cu mult înainte de mijlocul secolului al XVIII-lea, chiar dacă oarecum doar ca subton al ideilor şi mai surd decât în perioada de după mijlocul secolului.
Articolele din *Universal-Lexikon* al lui Zedler de la 1736 despre *curte, curtoazie, curtean* — prea lungi pentru a putea fi citate aici în întregime - dau o idee în această privinţă.

„Hoflichkeit - se spune aici - hat ohne Zweifel vom Hofe, Hofleben seine Benennung. GroBer Herren Hofe sind ein Schauplatz, wo jeder sein Gliick machen will. Dieses lăBt sich nicht anders tun als wenn man des Fiirsten und derer Vornehmsten am Hofe Zuneigung gewinnet. Man giebt sich also alle ersinnliche Miihe, denenselben sich beliebt zu machen. Hierinnen vermag nichts mehr, als wenn man den andren Glauben machet, daB wir bey aller Gelegenheit nach ăuBersten Krăften ihm zu dienen bereyt seyen. Gleichwohl sind wir dazu nicht allezeit vermogend, wollen auch wohl nicht, und dieses viei Mahls aus gerechten Ursachen. Dieses alles ersetzet die Hoflichkeit. Da geben wir dem andern durch unsere *ăuserliche* Bezeigung so viei Versicherung, das er eine gute Hoffnung von uns fasset, wie wir ihm zu dienen willig. Dieses erwirbt uns bey dem andern ein Vertrauen zu uns, woraus denn unvermerckt eine Liebe gegen uns sich erzeuget, nach welcher er uns gutes zu thun begierig wird. Dieses ist bey der Hoflichkeit so allgemein, daB sie dadurch dem, der sie besietzet, einen sonderbaren Vorzug zu Wege bringet. Geschick-lichkeit und Tugend sollten zwar eigentlich dieses seyn, welches uns derer Menschen Hochachtung erwerben solie. Wie wenig sind aber derer beyder rechte Kenner? Ja wie noch wenigere halten sie einiger Ehren werth? Das, was *ăuserlich* in die Sinne făllt, riihret die auf das *ăuserliche* alszusehr geworfene Menschen weit mehr, zu Mahl wenn noch solche Umstănde dabey vorkommen, welche ihren Willen sonderbar riihren. Dieses trifft bey einem Hoflichen gantz genau ein."
Aici este formulată în mod simplu, clar şi fără interpretare filozofică, în raport faţă de anumite formaţiuni sociale, antiteza care la Kant conduce în mod mai rafinat şi profund la confruntarea dintre „cultură şi civilizaţie": acea „curtoazie" amăgitoare, externă, şi adevărata „virtute". Dar despre aceasta autorul nu vorbeşte decât în treacăt, cu un oftat plin de resemnare. După mijlocul secolului, tonalitatea a început să se schimbe. Autolegitimarea stării de mijloc prin virtute şi educaţie devine mai precisă şi mai categorică, ieşind în evidenţă polemica purtată cu eticheta *exterioară,* superficială, des întâlnită la curţi.
' !
Citatele în limbi străine reproduse în ambele volume păstrează ortografia textelor originare *(n.r.).*

III. Exemplificări ale concepţiei curteneşti din Germania
9. Nu este uşor să vorbeşti despre Germania la modul general, căci în fiecare dintre numeroasele state germane ale vremii există anumite particularităţi. Dar puţine dintre ele sunt în cele din urmă determinante pentru evoluţia de ansamblu; celelalte decurg din ea. Există anumite fenomene generale care pot fi regăsite mai mult sau mai puţin evident pretutindeni.
De la bun început se observă aici depopularea şi cumplita epuizare a ţării în urma Războiului de treizeci de ani. In comparaţie cu Franţa şi cu Anglia, Germania, cu precădere burghezia germană din secolul al XVII-lea, dar şi din secolul al XVIII-lea, este săracă, comerţul a decăzut, mai ales comerţul cu ţinuturile străine, care în secolul al XVI-lea se dezvoltase foarte mult în anumite ţinuturi din Germania; uriaşele averi ale marilor case de comerţ fuseseră dispersate, parţial datorită deplasării drumurilor comerciale ca urmare a descoperirilor transoceanice, parţial ca urmare nemijlocită a lungilor tulburări provocate de

război. Ceea ce s-a menţinut este o burghezie mic--orăşenească, cu un orizont mărginit, care trăieşte în esenţă de pe urma acoperirii necesităţilor locale.
Nu există bani mulţi pentru activităţi de lux ca literatura sau arta. La curţi, când există banii necesari, este imitată, cu mijloace insuficiente, curtea lui Ludovic al XlV-lea şi se vorbeşte franţuzeşte. Germana, limba straturilor de jos şi de mijloc, este greoaie şi stângace. Leibniz, singurul filozof de curte al Germaniei, singurul mare german din acea vreme, al cărui nume capătă o amplă rezonanţă în rândurile largi ale societăţii de curte, vorbeşte şi scrie în franceză sau în latină, rareori în germană. Iar problema limbii, a ceea ce s-ar putea face cu această stângace limbă germană, îl preocupă ca pe mulţii alţii.
De la curţi franceza se extinde la nivelul stratului superior al burgheziei. Toţi acei „honettes gens", toţi cei ce se bucură de „consi-deration", o vorbesc. A vorbi limba franceză este o caracteristică de rang a tuturor straturilor elevate.
„Nimic mai plebeu decât să scrii scrisori în limba germană." Logodnica lui Gottsched îi scria la 1730 alesului ei aceste cuvinte[5].
Dacă se vorbeşte în germană, atunci se consideră de bonton ca exprimarea să fie presărată cu cât mai multe cuvinte din franceză.
„N-au trecut prea mulţi ani de când - spunea la 1740 E. de Mauvillon în *Lettres Frangoises et Germaniques* — nu ziceai bine patru cuvinte în germană, că şi rosteai două în franceză. Acesta era «le bel Usage»."[6]

Apoi vorbeşte pe îndelete despre ceea ce este barbar în limba germană. Natura acesteia este, afirmă el, „rude et barbare"[7]. Iată-i pe saxoni, care consideră „qu'on parle mieux lAllemand en Saxe, qu'en aucun autre endroit de l'Empire". Aceeaşi afirmaţie o fac austriecii despre ei, la fel şi bavarezii, brandenburghezii sau elveţienii. Câţiva învăţaţi, continuă Mauvillon, vor să elaboreze reguli ale limbii, dar „ii est difficile qu'une Nation, qui contient dans son sein tant de Peuples independans Ies uns des autres, se soumette aux decisions d'un petit nombre de Savans".
Se întâmplă aici ca în numeroase alte domenii: unor grupuri ce aparţin micii pături intelectuale, lipsită de putere, din starea de mijloc le revin sarcini care în Franţa şi Anglia au fost preluate de curte, de stratul superior al aristocraţiei. învăţaţii, diverşi „slujitori ai curţii" ce aparţin stării de mijloc sunt cu precădere cei care încearcă să creeze în cadrul unei anume pături intelectuale modelele a ceea ce este german, pentru a realiza cel puţin în această sferă spirituală o unitate germană, care în plan politic nu pare încă realizabilă. Conceptul *Kultur* îndeplineşte aceeaşi funcţie.
Dar mai ales lui Mauvillon, observator civilizat de obârşie franceză, majoritatea celor văzute în Germania i se par a fi necioplite şi înapoiate; nu doar despre limbă, ci şi despre literatură face aceeaşi afirmaţie:
„Milton, Boileau, Pope, Racine, Tasso, Moliere, mai toţi poeţii de rang au fost traduşi în majoritatea limbilor europene, poeţii voştri sunt în majoritatea cazurilor doar traducători".
„Nommez-moi - continuă acesta - un Esprit createur sur votre Parnasse, nommez-moi un Poete Allemand, qui ait tire de son propre fond un Ouvrage de quelque reputation; je vous en defie."[8]
10. S-ar putea spune că aceasta ar fi fost părerea irelevantă a unui francez prost orientat.

Dar în anul 1780, la patruzeci de ani după Mauvillon şi cu nouă ani înainte de Revoluţia Franceză, la vremea când Franţa şi Anglia lăsaseră deja în urmă unele faze decisive ale evoluţiei lor culturale şi naţionale, la vremea când limba celor două ţări apusene îşi găsise demult forma clasică, stabilă, Frederic cel Mare publică scrierea *De la litterature Allemande*[9], în care acuză slaba dezvoltare a literaturii germane, afirmând despre limba germană aproximativ aceleaşi lucruri ca şi Mauvillon, şi în care arată ceea ce s-ar putea întreprinde, după părerea sa, pentru a veni în ajutorul acestei regretabile stări de lucruri.
„Je trouve - spunea acesta despre limba germană - une langue â demi--barbare, qui se divise en autant de dialectes differentes que l'Allmagne contient de Provinces. Chaque cercle se persuade que son Patois est le meilleur."

El prezintă starea inferioară a literaturii germane, deplânge pedanteria învăţaţilor germani şi insuficienta dezvoltare a ştiinţei germane. Fireşte, întrevede şi cauzele acestei stări de lucruri: vorbeşte despre sărăcirea Germaniei ca urmare a războaielor de lungă durată, despre nesatisfăcătoarea dezvoltare a comerţului şi a burgheziei.
„Ce n'est donc - afirmă acesta - ni â l'esprit, ni au genie de la nation qu'il faut attribuer le peu de progres que nous avons fait, mais nous ne devons nous en prendre qu'â une suite de conjonctures fâcheuses, a un enchaînement de guerres qui nous ont ruines et appauvris autant d'hommes que d'argent."
Vorbeşte despre lentul început al refacerii bunăstării:
„Le tiers-etat ne languit plus dans un honteux avilissement. Les Peres fournissent â l'Etude de leurs enfants sans oberer. Voilâ les premices etablies de l'heureuse revolution que nous attendons".
Şi profetizează că, o dată cu creşterea bunăstării, se va produce şi o înflorire a artei şi a ştiinţei germane, o civilizare a germanilor, care îi va aşeza în rang egal cu celelalte naţiuni - aceasta fiind fericita revoluţie despre care vorbeşte - şi se compară pe sine cu Moise, care vede apropiindu-se noua înflorire a poporului său, fără a o mai apuca.
11. A avut dreptate?
La un an după apariţia scrierii sale, în anul 1781, au apărut *Hoţii* lui Schiller şi *Critica raţiunii pure* a lui Kant, iar în 1787 *Don Carlos* de Schiller şi *Ifigenia* lui Goethe. Urmează întreaga desfăşurare a literaturii şi filozofiei germane, pe care o cunoaştem. Totul pare să confirme previziunea sa.
Dar această nouă înflorire se pregătise de mult timp. Până să atingă noua sa putere de expresie, limba germană nu s-a maturizat doar în doi sau trei ani. în anul 1780, când a apărut scrierea *De la litterature Allemande,* această limbă încetase de mult să mai fie acel *patois* semibarbar despre care vorbeşte Frederic cel Mare. O serie întreagă de opere, cărora azi, privind retrospectiv, le atribuim o considerabilă importanţă, apăruseră deja. Cu şapte ani înainte, fusese reprezentat *Gotz von Berlichingen,* exista *Werther,* Lessing îşi publicase cea mai mare parte a scrierilor dramatice şi teoretice, printre care *Laokoon* în 1766 şi *Dramaturgia de la Hamburg* în 1767. S-a stins în 1781, la un an după publicarea scrierii lui Frederic. Trecuse mult timp de când Klopstock îşi scrisese opera; *Messiada* fusese publicată în 1748. Fără a mai vorbi despre piesele curentului *Sturm und Drang,*

despre Herder, despre o seamă întreagă de romane care s-au bucurat de o largă răspândire. *Povestea domnişoarei von*

Sternheim de Sophie de la Roche este un exemplu în acest sens. De mult se formase în Germania un strat social de consumatori, un public burghez, interesat de asemenea opere, chiar dacă acesta era încă relativ mic. Valuri ale unei mari agitaţii spirituale cuprinseseră Germania şi îşi găsiseră expresia în scrieri, articole, cărţi şi drame. Limba germană se îmbogăţise şi devenise flexibilă.

Despre toate acestea Frederic nu aminteşte nimic în scrierea sa. Nu le vede sau nu le atribuie vreo semnificaţie. Aminteşte o singură operă a tinerei generaţii, marea creaţie a perioadei *Sturm und Drang* şi a entuziasmului faţă de Shakespeare: *Gotz von Berlichingen.* O aminteşte în mod caracteristic, în legătură cu educaţia şi formele de distracţie ale acelor „basses classes", straturile inferioare ale poporului:

„Pour vous convaincre du peut de gout qui jusqu'â nos jours regne en Allemagne, vous n'avez qu'â vous rendre aux Spectacles publics. Vous y verrez representer les abominables pieces de Schakespear, traduites en notre langue et tout l'Auditoire se pâmer d'aise en entendant ces farces ridicules et dignes des Sauvages du Canada. Je les appelle telles parce qu'elles pechent contre toutes les regles du Theatre. Ces regles ne sont point d'arbitraires. Voilâ des Crocheteurs et des Fossoyeurs qui paroissent et qui tiennent des propos dignes d'eux; ensuite viennent des Princes et des Reines. Comment ce melange bizarre de bassesse et de grandeur, de bouffonerie et de tragique peut-il toucher et plaire?

On peut pardonner â Schakespear ces ecarts bizarres; car la naissance des arts n'est jamais le point de leur maturite.

Mais voilâ encore un Goetz de Berlichingen qui paroit sur la Scene, imitation destestable de ces mauvaises pieces angloises, et le Parterre applaudit et demande avec enthousiasme la repetition de ces degou-tantes plattitudes."

Ca apoi să continue:

„...Apres vous avoir parle des basses Classes, ii faut que j'en agisse avec la meme franchise â l'egard des universites".

12. Bărbatul care vorbeşte astfel este cel care în acest timp a făcut, pentru dezvoltarea politică şi economică a Prusiei şi poate, indirect, pentru dezvoltarea politică a Germaniei, mai mult decât oricare altul dintre contemporanii săi. Dar tradiţia spirituală în care a crescut şi în numele căreia vorbeşte este acea tradiţie comună a „lumii bune" din Europa, tradiţia aristocratică a societăţii de curte, prenaţionale. Vorbeşte limba acesteia: franceza. După gustul ei măsoară viaţa spirituală germană. Modelele prescrise de aceasta determină aprecierea sa. într-un mod cu totul asemănător vorbesc de mult timp despre Shakespeare alţi membri ai acestei societăţi. Voltaire, de exemplu, în al său *Discours sur la Tragedie,* scris ca introducere la tragedia *Brutus,* a exprimat încă din 1730 idei foarte asemănătoare:

„Je ne pretends pas assurement approuver Ies irregularites barbares dont elle (adică tragedia lui Shakespeare *Iulius Caesar)* est remplie. II est seulement etonnant qu'il ne s'en trouve pas davantage dans un ouvrage compose dans un siecle d'ignorance par un homme

qui meme ne savait pas latin et qui n'eut de maître que son genie."
Ceea ce Frederic cel Mare afirmă despre Shakespeare reprezintă cu adevărat o opinie tipică a stratului superior european, vorbitor de franceză. El „nu îl copiază", nu îl „plagiază" pe Voltaire; ceea ce afirmă reprezintă convingerea sa personală, sinceră. Nu gustă „necioplitele", necivilizatele vorbe de duh ale unor gropari sau ale altora de aceeaşi teapă, mai ales atunci când acestea se combină cu marile simţăminte tragice ale unor prinţi şi regi. Toate acestea nu au pentru sensibilitatea sa o formă clară şi concisă, fiind „plăceri ale clasei inferioare". în acest sens trebuie înţelese afirmaţiile sale: ele erau la fel de individuale sau de puţin individuale ca şi limba lui franceză. Au fost, ca şi ea, mărturii ale apartenenţei sale la o anumită societate. Iar paradoxul pe care îl conţin, acela că politica sa a fost prusacă, în timp ce tradiţia înclinaţiilor sale a fost franceză, mai exact, a curţii absolutiste, nu este atât de mare pe cât ni se pare astăzi, prin prisma concepţiilor acceptate despre unitatea naţională. El ţine de structura particulară a societăţii de la curte, ale cărei stratificări şi interese politice sunt dezbinate în numeroase direcţii, ale cărei stratificări sociale, al cărei gust, al cărei stil, a cărei vorbire au fost în linii mari aceleaşi pe cuprinsul întregii Europe.
La vremea tinereţii, particularitatea acestei situaţii a fost ocazional o sursă conflictuală pentru Frederic cel Mare, atunci când a conştientizat treptat faptul că interesele domnitorului prusac nu puteau întotdeauna armoniza veneraţia pentru Franţa cu obligaţia de respectare a etichetei de curte[10], iar aceasta a cauzat de-a lungul întregii sale vieţi o anumită dizarmonie între ceea ce întreprindea ca domnitor şi ceea ce scria ca om, ca filozof. De asemenea, simţămintele intelectualităţii burgheze germane faţă de el erau câteodată la fel de paradoxale: succesele sale militare şi politice au oferit conştiinţei de sine a germanilor consolidarea de care ducea lipsă de mult timp, pentru mulţi el devenind eroul naţional. Atitudinea sa în probleme de limbă şi de gust, căreia îi dă glas în scrierea sa despre literatura germană, dar nu numai acolo, combătea intelectualitatea germană tocmai ca intelectualitate *germană.*
Situaţia acesteia era identică în mai toate marile state germane, dar şi în multe dintre cele mai mici. Aproape pretutindeni în Germania existau la vârf personalităţi individuale sau cercuri de personalităţi care vorbeau în franceză şi care determinau politica; pe de altă parte, exista o societate a stării de mijloc, o pătură intelectuală vorbitoare de germană, care nu avea în general nici o influenţă asupra dezvoltării

politice. Din rândurile ei au provenit în general oamenii care au făcut ca Germania să fie numită ţara poeţilor şi a gânditorilor. Iar de la aceştia, conceptele de „educaţie" şi „cultură" au căpătat amprenta şi sensul lor specific german.

IV. Starea de mijloc şi nobilimea de curte din Germania

13. Ar fi o sarcină în sine şi, mai mult, una dintre cele mai captivante, să arătăm în ce măsură în tragedia clasică franceză, pe care Frederic cel Mare o opune ca exemplu tragediilor lui Shakespeare şi lui *Gotz,* îşi găsesc într-adevăr expresia dispoziţia sufletească specifică şi idealurile societăţii absolutiste de curte. Importanţa perfecţiunii formale, semn distinctiv al oricărei adevărate „society", temperarea reacţiilor emoţionale individuale prin raţiune -necesitate vitală pentru orice curtean -, reticenţa în atitudine şi excluderea oricărei

expresii plebee, semn specific unei faze anumite pe calea „civilizării", toate acestea îşi găsesc cea mai pură expresie în tragedia clasică. Ceea ce la curte trebuie ascuns, toate sentimentele şi atitudinile vulgare, tot ceea ce nu „se" rosteşte nu apare nici în tragedie. Oamenii de jos - iar pentru sensibilitatea acestui strat înseamnă şi mentalitate de rând - nu îşi au locul aici. Forma tragediei este clară, transparentă, bine precizată, cum este, de altfel, şi eticheta şi viaţa de curte[11] în general. Ea prezintă oamenii de la curte aşa cum aceştia ar dori să fie şi aşa cum principele absolutist doreşte să-i vadă. Gusturile oricui va fi trăit supunându-se acestei situaţii sociale, fie el englez, prusac sau francez, au fost îndreptate în aceeaşi direcţie. Dryden, care alături de Pope a fost cel mai cunoscut poet de curte al Angliei, afirmă în epilogul la *Cucerirea Granadei* lucruri întru totul asemănătoare despre dramaturgia engleză timpurie ca şi Frederic cel Mare şi Voltaire:
„O epocă atât de rafinată şi de educată, care avea modelul unui rege galant şi al unei curţi atât de spirituale, nu mai putea admira cu totul necondiţionat mojicia vechilor tragedieni englezi".
Legătura cu stratificarea socială este deosebit de evidentă în această judecată ce corespundea unui anume gust. Şi Frederic se opune acelei lipse de gust de a aduce pe scenă „grandeur tragique des Princes et des Reines" şi „bassesse des Crocheteurs et des Fos-soyeurs". Cum ar fi putut înţelege şi tolera o producţie dramatică şi literară în al cărei centru se afla tocmai lupta împotriva diferenţelor de clasă, o producţie care dorea să arate că şi durerile celor inferiori

din punct de vedere social au măreţia şi tragismul lor, nu doar cele ale principilor şi regilor, ale aristocraţiei de curte?
Cercurile burgheze devin şi în Germania din ce în ce mai înstărite. Regele Prusiei observă acest fapt şi nutreşte speranţa unei resuscitări a artelor şi ştiinţelor, a unei „revoluţii fericite". Dar burghezia vorbeşte altă limbă decât regele. Idealurile şi gusturile tineretului burghez, modelele lui de conduită sunt aproape opuse faţă de ale sale.
„La Strasbourg - scrie Goethe în *Poezie şi adevăr* (cartea a noua) -, la graniţa franceză, ne-am simţit noi înşine de îndată eliberaţi de spiritul francezilor. Am găsit modul lor de viaţă mult prea determinat şi prea *aristocratic,* poezia lor rece, critica lor distructivă, filozofia lor confuză şi inconsistentă".
In această dispoziţie scrie despre drama lui Gotz. Cum l-ar fi putut înţelege Frederic cel Mare, bărbatul absolutismului luminat şi raţionalist şi al gusturilor aristocrate de curte? Cum ar fi putut regele să tolereze dramele şi teoriile lui Lessing, care lăuda la Shakespeare tocmai ceea ce el critica: faptul că îşi însuşeşte gusturile poporului în mult mai mare măsură decât clasicii francezi?
„Dacă le-ar fi fost traduse capodoperele lui Shakespeare... germanilor noştri, ştiu cu precizie că ar fi avut consecinţe mai bune decât faptul că li s-a făcut atât de mult cunoştinţă cu Corneille sau Racine. în primul rând, *poporul* l-ar fi gustat pe acesta mai mult decât pe cei din urmă, pe care nu îi poate gusta."
Lessing face aceste afirmaţii în 1759, în *Scrisori privind literatura cea mai nouă* (partea I, epistola a 17-a), iar corespunzător conştiinţei de sine ce mijea în straturile burgheze

promovează şi scrie drame burgheze, deoarece oamenii de la curte nu deţin în exclusivitate dreptul de a fi măreţi.
„Natura nu cunoaşte deosebirea, demnă de repudiat, pe care oamenii o fac între ei. Ea împarte calităţile inimii, fără a-i prefera pe cei nobili sau bogaţi.[12]"
întreaga mişcare literară din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea se sprijină pe o clasă socială şi, corespunzător acesteia, pe idealuri de gust antagonice faţă de dispoziţia în care se aflau societatea şi gusturile lui Frederic. Acesta e motivul pentru care ele nu-i spun nimic, pentru care trece cu vederea forţele viabile ce se puseseră deja în mişcare în jurul său şi condamnă ceea ce nu poate trece cu vederea, precum *Gotz.*
Această mişcare literară germană - printre ai cărei exponenţi se numără Klopstock, Herder, Lessing, poeţii curentului *Sturm und Drang,* cei ai sentimentalismului, cei din cenaclul literar *Hainbund* de la Gbttingen, tânărul Goethe, tânărul Schiller şi numeroşi alţii — nu

este desigur o mişcare politică. Până la 1789, cu câteva excepţii singulare, în Germania nu există nici o idee de acţiune concretă politică, nimic din ceea ce ar putea aminti de formarea partidelor politice sau de vreun program politic de partid. Se întâlnesc, mai ales în rândurile funcţionărimii prusace, propuneri şi chiar un început practic de reforme în sensul absolutismului luminat. Se întâlneşte, la unii filozofi precum Kant, dezvoltarea unor principii generale care, parţial, se află în evidentă contradicţie cu situaţia existentă. Se întâlnesc, în scrierile tinerei generaţii a cenaclului literar *Hainbund,* expresii ale unei uri sălbatice faţă de principi, curte, aristocraţi, împotriva franţuziţilor, împotriva lipsei de morală de la curte şi a răcelii raţionaliste. Pretutindeni în rândurile tineretului stării de mijloc se întâlnesc vagi vise despre o nouă Germanie unită, o viaţă naturală - „naturală", adică în opoziţie cu „lipsa de naturaleţe" a vieţii sociale de la curte - şi mereu o imensă plăcere cauzată de propria exuberanţă sentimentală.
Idei, sentimente, nimic din ceea ce ar putea conduce într-un sens oarecare la o acţiune concretă politică. Structura absolutistă mic-sta-tală a societăţii nu oferea un astfel de prilej. Elementele burgheze dobândesc conştiinţă de sine, dar modul de constituire a statului absolutist este de neclintit. Elementele burgheze sunt înlăturate de la orice fel de activitate politică. Eventual, le este permis să „gândească şi să creeze" în mod independent, dar nu li se permite să acţioneze independent. In această situaţie, scrisul devine cea mai importantă descărcare. Aici îşi găsesc expresia mai mult sau mai puţin mascată noua conştiinţă de sine şi vaga nemulţumire faţă de situaţia existentă. Aici, într-o sferă pe care aparatul statului absolutist a liberalizat-o până la un anumit grad, generaţia tânără a stării de mijloc îşi prezintă, în opoziţie cu idealurile de curte, noile sale visuri, idealurile sale în limba ei, în germană.
Mişcarea literară din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, după cum am mai spus, nu este expresia unei mişcări politice, ci în cel mai înalt sens al cuvântului expresia unei mişcări sociale, a unei transformări a societăţii. In cadrul acesteia, cu siguranţă că nu se manifesta încă în totalitate burghezia, ci, cu precădere, un fel de avangardă burgheză, tocmai ceea ce a fost descris aici ca intelectualitate a stării de mijloc, constituită de numeroşi indivizi răspândiţi de-a lungul şi de-a latul ţării, aflaţi în aceeaşi situaţie şi având o origine socială apropiată, indivizi care se înţelegeau pentru că erau în aceeaşi situaţie. Doar

ocazional se regăsesc în acelaşi cerc oameni ce se află pe o perioadă de timp mai îndelungată sau mai scurtă în această avangardă într-un anumit spaţiu; adeseori trăiesc izolat, ca elită faţă de popor şi ca cetăţeni de rang secund în ochii aristocraţiei de curte.

Legătura între această situaţie socială şi idealurile despre care vorbesc - dragostea de natură şi de libertate, visarea însingurată, abandonarea în voia vibraţiilor propriei inimi, nestânjenită de „raţiunea rece" - răzbate la tot pasul din operele lor. In *Werther,* al cărui succes dovedeşte cât de tipice au fost asemenea simţăminte pentru o anumită generaţie, acest lucru se afirmă pe alocuri într-un mod cât se poate de puţin ambiguu.
La 24 decembrie 1771 se spune aici:
„Această ticăloşie lucitoare, agasarea care te cuprinde când te afli în rândul oamenilor detestabili reuniţi aici, intrigile dintre ei, felul cum stau la pândă şi bagă de seamă să le-o ia înainte celorlalţi măcar cu un pas cât de mic...".
Iar la 8 ianuarie:
„Ce fel de oameni sunt cei a căror simţire se întemeiază pe ceremonial, ale căror gânduri şi năzuinţe nu se îndreaptă de ani de zile decât la ocuparea unui scaun mai aproape de capul mesei?...".
La 15 martie 1772:
„Scrâşnesc din dinţi, la naiba!... Mănânc la conte, iar după masă ne plimbăm prin parc. Aşa se apropie ora la care vine societatea. Dumnezeu îmi este martor, nu bănuiesc nimic".
Rămâne, înalta societate nobiliară se apropie. Doamnele şuşotesc, zvonul circulă printre domni. în cele din urmă, contele îl roagă, cu oarecare stânjeneală, să plece. Nobila societate se simte jignită la vederea unui burghez în rândurile sale.
„Ştii, spune contele, lumea este nemulţumită, după cum bag de seamă, că te vede aici... M-am retras pe nesimţite din societatea aleasă, am străbătut drumul până la M., ca să văd de acolo, de pe deal, cum apune soarele şi să citesc din Homer minunatul cânt în care Ulise este găzduit de acel admirabil porcar."
Superficialitate, ceremonial, conversaţie de suprafaţă pe de o parte, interiorizare, profunzime a sentimentelor, cufundarea în paginile unei cărţi, educarea personalităţii individuale, pe de altă parte; este aceeaşi contradicţie exprimată de Kant prin antiteza dintre cultură şi civilizaţie, cu referire la o situaţie socială precis definită.
Totodată, Goethe prezintă în *Werther,* pe alocuri deosebit de clar, cele două fronturi între care trăieşte această pătură socială:
„Ceea ce mă necăjeşte cel mai tare - se spune la 24 decembrie 1771 -sunt neplăcutele relaţii burgheze. Ştiu la fel de bine ca oricine cât de trebuincioasă este deosebirea dintre stările sociale, câte avantaje am eu însumi de pe urma ei, dar nu accept ca tocmai aceasta să-mi stea în cale".

Nimic nu este mai caracteristic pentru conştiinţa stării de mijloc decât această afirmaţie: porţile ce dau în jos să rămână ferecate. Porţile ce dau în sus să se deschidă. Ca orice clasă de mijloc, şi aceasta era captivă într-un mod specific: nu putea concepe să dărâme zidurile ce îi blocau accesul în sus, de teamă că, în furtuna dezlănţuită, s-ar nărui şi zidul ce o

despărţea de clasa de jos.
întreaga mişcare s-a constituit ca o mişcare a unor elemente aflate în ascensiune: străbunicul lui Goethe a fost potcovar[13]. Bunicul a fost croitor, apoi hangiu, ce număra printre oaspeţii săi oameni de la curte şi care practica manierele curteneşti şi burgheze, om deja înstărit; tatăl devine consilier imperial, un avut rentier burghez, cu titlu, iar mama lui Goethe era fiica unei familii de patricieni din Frankfurt.
Tatăl lui Schiller a fost felcer, ulterior devenind maior prost remunerat, bunicul său, străbunicul şi stră-străbunicul fuseseră brutari. Dintr-o stare socială asemănătoare, mai apropiată sau mai îndepărtată, din rândurile unor meseriaşi sau funcţionari de mijloc, provin: Schubart, Biirger, Winckelmann, Herder, Kant, Friedrich August Wolff, Fichte şi mulţi alţi reprezentanţi ai acestei mişcări.
14. A existat şi în Franţa o mişcare analoagă. Şi acolo, în legătură cu o schimbare socială asemănătoare, au apărut o mulţime de oameni importanţi din cercurile stării de mijloc. Voltaire şi Diderot se numără printre aceştia. Dar în Franţa talentele au fost primite şi asimilate fără dificultate de ampla societate de curte, de către acea „society" pariziană. în schimb, în Germania, fiii stării de mijloc aflate în ascensiune, care se distingeau prin talent şi spirit, au rămas în marea lor majoritate izolaţi de viaţa aristocratică de curte. Câtorva, puţini, precum Goethe, le-a reuşit un fel de ascensiune în aceste cercuri. Dar, făcând în totalitate abstracţie de faptul că acolo curtea de Saxa-Weimar era mică şi relativ săracă, Goethe se numără printre excepţii. în ansamblu, zidul dintre intelectualitatea stării de mijloc şi stratul superior, aristocratic, din Germania, în comparaţie cu ţările apusene, s-a menţinut foarte înalt. La 1740, francezul Mauvillon a consemnat, observând raporturile existente în Germania[14]:
„On remarque chez le Gentilhomme Allemand cet air rogue et fier, qui va jusqu'â l'humeur brusque. Enfles de leurs seize quartiers, qu'ils sont toujours prets â prouver, ils meprisent tout ce qui n'a pas la meme faculte".
„Este rară situaţia - continuă acesta - când se încheie mezalianţe. Totuşi, la fel de rar îi vezi tratându-i pe burghezi cu simplitate şi amabilitate. Iar dacă dispreţuiesc căsătoria cu aceştia, cu atât mai mult nu dau doi bani pe societatea lor, oricare le-ar fi meritele."
La această deosebit de marcată separare socială dintre nobilime şi burghezie, dovedită de nenumărate izvoare, au contribuit decisiv

şi relativa strâmtorare, nivelul de trai relativ scăzut al ambelor clase. Acestea au constrâns nobilimea la cea mai strictă izolare şi la dovedirea prin documente a nobleţei ca instrument esenţial pentru menţinerea existenţei sociale privilegiate, închizând pe de altă parte burgheziei germane calea principală de acces pe care s-a produs în ţările apusene ascensiunea elementelor burgheze, prin căsătorie şi prin asimilarea de către aristocraţie: calea banilor.
Dar oricare ar fi fost cauzele, cu siguranţă destul de complicate, ale acestei separaţii deosebit de accentuate, contopirea redusă a modelelor aristocratice de curte şi a valorilor „existenţiale" cu modelele burgheze şi valorile performante, care a rezultat din această separaţie, a marcat pe parcursul unor faze îndelungate ceea ce a luat ulterior aspectul de caracter naţional al germanilor. De aici provine faptul că un curent major al limbii germane,

limba germană a celor educaţi, precum şi aproape integral mai noua tradiţie spirituală sedimentată în literatură, a beneficiat de impulsuri decisive şi de determinări de la pătura socială intelectuală a stării de mijloc, care a caracterizat starea de mijloc într-o măsură mai pură şi mult mai specifică decât, de exemplu, pătura intelectuală franceză corespunzătoare şi chiar decât cea engleză, care dintr-un anumit punct de vedere pare a ocupa o poziţie de mijloc între cea franceză şi cea germană.
Gestul de autoizolare, accentuarea specificităţii şi a diferenţierii, care s-a evidenţiat şi în comparaţia dintre conceptul german de *Kultur* şi conceptul apusean de civilizaţie, se regăseşte şi aici ca o caracteristică a dezvoltării germane.
Comparativ cu Germania, Franţa s-a extins de timpuriu peste graniţe şi a colonizat de timpuriu. Şi în interior s-au ivit foarte des, pe parcursul mai noii sale istorii, mişcări asemănătoare; deosebit de importantă este în acest context mişcarea de răspândire a comportamentului aristocratic de curte, tendinţa aristocraţiei de curte de a asimila elemente din alte straturi, de a le coloniza am putea spune. Mândria de stare a aristocraţiei franceze este dintotdeauna considerabilă, iar accentuarea deosebirilor de stare îşi păstrează importanţa în orice situaţie. Dar zidurile care o înconjoară au mai multe porţi, accesul spre ea însăşi şi implicit asimilarea altor grupuri joacă aici un rol mult mai însemnat decât în Germania.
In schimb, cea mai puternică expansiune a Imperiului German continuă să fie cea din Evul Mediu. începând de atunci, Imperiul German descreşte tot mai mult. Teritoriile germane se restrâng din toate părţile, într-o anumită măsură încă dinainte de Războiul de treizeci de ani, dar foarte pregnant după aceea, şi asupra mai tuturor graniţelor externe se exercită o presiune puternică. Corespunzător acestei situaţii, în interior, la diferitele grupări sociale, lupta pentru

şansele restrânse, pentru afirmarea propriei personalităţi şi tendinţa de a se deosebi şi izola unul de altul sunt în general mai mari ca în ţările apusene aflate în expansiune. Nu mai puţin decât fărâmiţarea spaţiului german într-o multitudine de state suverane, relativ puternica izolare a unor mari părţi ale nobilimii faţă de starea germană de mijloc se opune formării unei „society" unitare, exemplare, centrale, care în alte ţări a avut o importanţă decisivă, cel puţin ca etapă, pe calea formării naţionale şi care acolo şi-a pus în anumite faze amprenta asupra limbii, artelor, manierelor şi structurii emoţionale.

V. *Exemple literare pentru raportul dintre intelectualitatea germană a stării de mijloc şi nobilimea de curte*

15. Cărţile specifice straturilor ce ţin de starea de mijloc - care după jumătatea secolului al XVIII-lea, adică începând cu perioada în care ele câştigă bunăstare şi conştiinţă de sine, au înregistrat un mare succes de public - dovedesc cu claritate cât de intens a fost resimţită această diferenţă. Totodată, ele demonstrează faptul că deosebirilor de alcătuire şi de viaţă dintre starea de mijloc, pe de o parte, şi stratul superior de curteni, pe de altă parte, le corespundeau deosebirile de structurare a conduitei, a vieţii afective, a aspiraţiilor şi a moralei; ele dovedesc - în mod necesar unilateral - felul în care erau percepute aceste diferenţe în starea de mijloc.
Un exemplu în acest sens îl constituie cunoscutul roman al scriitoarei Sophie de la Roche,

Povestea domnişoarei von Sternheim[15], care a făcut-o pe autoare una dintre cele mai renumite femei ale timpului.
„Este întru totul idealul meu de femeie - îi scrie Caroline Flachsland lui Herder după lectura acestui roman -, blândă, afectuoasă, caritabilă, mândră şi virtuoasă şi înşelată. Am avut parte de ceasuri încântătoare, minunate, în timpul lecturii. Vai, ce departe sunt eu de idealul meu, de mine însămi![16]"
Ciudatul paradox întâlnit aici, constând în faptul că, precum multe existenţe asemănătoare, Caroline Flachsland îşi iubeşte propria durere, că printre trăsăturile eroinei ideale, cu care şi-ar dori să se asemene, pe lângă caritate, mândrie şi virtute, ia în consideraţie şi faptul de a fi înşelată, nu este mai puţin determinant pentru starea afectivă a intelectualităţii stării de mijloc şi îndeosebi a femeilor în perioada sentimentalismului. Eroina stării de mijloc este înşelată de curteanul aristocrat. Prevenirea, teama de „seducătorul" ce ţine de o clasă socială superioară, care nu se poate căsători cu fata din cauza diferenţei sociale, precum şi dorinţa secretă ca acest lucru să se

întâmple totuşi, farmecul exercitat de închipuirea că s-ar putea pătrunde în acel cerc închis şi periculos, în cele din urmă compasiunea, identificarea cu cea înşelată, toate acestea oferă un exemplu pentru ambivalenţa specifică în care se afla prinsă viaţa sentimentală a oamenilor din starea de mijloc - şi nu doar a femeilor - în relaţiile cu aristocraţia. *Povestea domnişoarei von Sternheim* reprezintă în acest sens într-o oarecare măsură replica feminină a lui *Werther.* Ambele personaje reprezintă o trimitere la situaţia dificilă specifică stării lor, exprimată prin emotivitate, sentimentalism şi tonalităţi asemănătoare de sensibilitate.
Trama romanului: la curte îşi face apariţia o aleasă fată de la ţară, din boierimea rurală provenită dintr-o familie burgheză în ascensiune. Principele, ruda sa maternă de viţă înaltă, şi-o doreşte ca metresă. Neavând de ales, fata îşi caută scăparea la „răufăcătorul" din roman, un lord englez ce trăieşte la curte, care vorbeşte aşa cum, în multe cercuri ale stării de mijloc, probabil este imaginat „seducătorul aristocrat", acel „răufăcător nelegiuit", şi care creează un efect comic pentru că rosteşte, ca pe propriile sale gânduri, reproşurile aduse de starea de mijloc clasei sale. Dar şi faţă de el eroina îşi păstrează virtutea, superioritatea morală, compensaţie a inferiorităţii de stare, şi moare.
Iată cum grăieşte eroina, domnişoara von Sternheim, fiică a colonelului înnobilat[17]:
„Felul în care tonul de curte, spiritul modei înăbuşă cele mai nobile mişcări ale unei inimi admirabile de la natură, felul în care pentru a evita semnele de dezaprobare din partea domnilor şi doamnelor la modă trebuie să râzi o dată cu aceştia şi să-i aprobi mă umple de dispreţ şi de compasiune. Setea de distracţie, de noi podoabe, de admiraţie pentru o rochie, o mobilă, pentru noi bucate dăunătoare - o, Emilia mea, ce teamă, ce rău i se face sufletului meu... Nu vreau să vorbesc despre falsul orgoliu, care urzeşte atâtea intrigi josnice, în faţa căruia se târăşte viciul radiind de fericire, care priveşte cu dispreţ virtutea şi meritele şi, lipsit de simţire, aduce nefericirea".
„Sunt convinsă, dragă mătuşă - spune ea după câteva zile de viaţă la curte[18]-, că viaţa la curte nu se potriveşte caracterului meu. Gusturile, înclinaţiile mele se îndreaptă toate în altă direcţie. Şi recunosc în faţa îngăduitoarei mele mătuşi că sunt mai fericită să plec decât că am venit."

„Iubită Sophie - îi răspunde mătuşa -, eşti cu adevărat una dintre cele mai fermecătoare fete, dar bătrânul preot ţi-a insuflat o mulţime de idealuri pedante. îndepărtează-te puţin de ele."

Iar în alt loc, Sophie scrie:

„De curând, datorită iubirii mele faţă de Germania, am fost implicată într-o discuţie în care am încercat să apăr meritele patriei mele, făcând-o cu sârg, iar mătuşa mi-a spus apoi că am dat o frumoasă dovadă că sunt

nepoata unui profesor. Reproşul m-a mâniat. Cenuşa tatălui şi a bunicului meu a fost profanată".

Preotul şi profesorul sunt într-adevăr doi dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai intelectualităţii funcţionăreşti a stării de mijloc, două figuri sociale care au jucat un rol decisiv în răspândirea şi formarea noii limbi germane cultivate. Exemplul dovedeşte cât se poate de clar felul în care vagul sentiment naţional al acestor cercuri, de orientare apolitică şi spirituală, apare în ochii aristocraţiei de la curţile mici ca unul burghez. Totodată, atât preotul cât şi profesorul trimit la spaţiul social care a reprezentat cel mai important centru de formare şi de răspândire a culturii stării de mijloc: universitatea. De aici, mereu noi generaţii de studioşi ce se formau ca dascăli, preoţi, funcţionari mijlocii au devenit purtătoarele unei bine definite lumi spirituale, precum şi ale unor idealuri stabile. Universitatea germană a reprezentat într-o anumită măsură opoziţia mic-burgheză faţă de curte.

Dar iată cum - cu vorbele pe care le foloseşte preotul din amvon când perorează împotrivă-i - se exprimă răufăcătorul de la curte în imaginaţia mic-burgheză[19]:

„Ştii că iubirea nu am înrobit-o nicicând vreunei alte puteri decât propriilor mele simţiri, a căror cea mai rafinată şi vie bucurie este... Toate clasele de frumuseţe m-au înrobit... M-am săturat de ele... Moraliştii... n-au decât să facă observaţii cu privire la ţesăturile fine şi laţurile în care am prins virtutea şi mândria, înţelepciunea sau indiferenţa, cochetăria şi chiar evlavia întregii lumi feminine... Amor a surâs vanităţii mele. Dintr-un jalnic colţ de ţară a adus-o încoace pe fiica unui colonel, al cărei chip, spirit şi caracter este atât de încântător, încât...".

Douăzeci şi cinci de ani mai târziu, antiteze asemănătoare, idealuri şi probleme înrudite vor continua să asigure succesul unei cărţi. în 1796 a apărut *înHoren,* revista editată de Schiller, *Agnes von Lilien*[20] de Caroline von Wolzogen. Iată ce spune mama, reprezentantă a înaltei nobilimi, care a fost nevoită din tainice motive să-şi crească fiica departe de cercul curţii:

„Mai că aş vrea să mulţumesc providenţei care m-a obligat să te ţin departe de cercul care m-a făcut atât de nefericită. O educaţie serioasă şi solidă a spiritului este rareori posibilă în cercul lumii mari. Ai fi devenit poate o păpuşă ce ar fi dansat în pas cu opinia".

Iar eroina însăşi afirmă despre sine[21]:

„Nu cunoşteam decât puţin din viaţa convenţională şi din vorbirea oamenilor de lume. Principiile mele simple găseau că unele lucruri sunt paradoxale, prin care firea devenită maleabilă prin obişnuinţă se împăca fără trudă. Mi se părea la fel de firesc cum noaptea vine după zi să-l plâng pe cel înşelat şi să-l urăsc pe înşelător, preferând virtutea onoarei

si onoarea propriului avantaj. în judecata asupra societăţii am văzut cum sunt răsturnate toate aceste idei."
Apoi creionează portretul principelui civilizat de manieră franceză[22]:
„Principele avea între şaizeci şi şaptezeci de ani şi se chinuia, inco-modându-i şi pe cei din jur, cu rigida etichetă franceză de modă veche, pe care tinerii principi germani o învăţaseră la curtea regelui francez, transplantând-o pe pământul lor, desigur, la dimensiuni întrucâtva reduse. Datorită vârstei şi obişnuinţei, principele învăţase să se mişte aproape firesc sub apăsarea grea a platoşei ceremonialului. Faţă de doamne da dovadă de politeţea fină şi încordată a vechilor cavaleri, încât înfăţişarea lui nu le era neplăcută, dar pentru a fi suportabil nu-şi putea permite să se abată de la sfera bunelor maniere nici un moment. Copiii lui... nu aflară în tatăl lor decât despotul.
Caricaturile de curteni îmi apărură ba hilare, ba demne de compasiune. Veneraţia pe care reuşeau s-o transfere, la apariţia domnului lor, de la inimă spre mâini şi picioare, o privire indulgentă sau mânioasă care le trecea ca un şoc electric prin trup... Frângerea instantanee a propriei păreri atunci când buzele princiare rosteau ultimul cuvânt, toate acestea mi se păreau de neînţeles. Mă aflam ca în faţa unei case de păpuşi."
Politeţea, maleabilitatea, bunele maniere pe de o parte, o educaţie solidă, virtutea preferată onoarei, pe de altă parte: scrierile germane din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea sunt pline de asemenea antiteze.
încă la 23 octombrie 1828, Eckermann îi spune lui Goethe:
„O educaţie atât de solidă, de care pare să fi avut parte marele duce, este rară în rândurile principilor."
„Foarte rară - îi replică Goethe -, ce-i drept, există mulţi în stare să participe cu mare pricepere la o discuţie pe orice temă, dar implicarea nu este profundă, ci doar de suprafaţă. Nu-i de mirare, dacă ne gândim la răspândirea şi la fărâmiţarea de care a avut parte viaţa de la curte."
Ocazional, el foloseşte în acest context în mod cât se poate de explicit conceptul de *Kultur.*
„Oamenii ce mă înconjurau - afirmă el[23]- nu aveau nici o idee despre ştiinţă. Erau curteni germani, iar această clasă nu avea pe atunci nici un pic de cultură."
Iar Knigge remarca odată în mod explicit: „Unde mai mult decât aici (în Germania) corpul curtenilor s-a constituit ca o specie aparte?"
16. în toate aceste exprimări se conturează o situaţie socială extrem de precisă. Este aceeaşi situaţie care devine evidentă în paralela realizată de Kant între *Kultur* şi „a fi civilizat" *(Zivilisiertheit).* Dar şi independent de concepte, această fază şi experienţele pe care

le-a determinat au marcat puternic tradiţia germană. Ceea ce se exprimă în conceptul *Kultur,* în antiteza dintre profunzime şi superficialitate, precum şi în numeroase concepte înrudite, este conştiinţa de sine a stratului intelectual al stării de mijloc. Avem de-a face cu un strat proporţional mic, răspândit pe întregul teritoriu şi individualizat într-o mare măsură şi în manieră particulară. El nu formează în nici un caz, ca societatea de curte, un

cerc închis, o „society". El este alcătuit preponderent din funcţionari, din slujbaşi ai statului în cel mai extins sens al termenului, deci din oameni ce-şi obţineau veniturile direct sau indirect de la curte, fără ca ei înşişi, făcând abstracţie de puţinele excepţii, să aparţină „alesei societăţi" a curţii, stratului superior al aristocraţiei. Este un strat al intelectualităţii care nu dispune încă de o amplă sferă de influenţă burgheză. Burghezia alcătuită din negustori, care ar putea constitui publicul intelectualităţii ce scria, este încă, în majoritatea statelor germane din secolul al XVIII-lea, relativ slab dezvoltată. Ascensiunea spre bunăstare începe abia în această perioadă. Aşadar, intelectualitatea scriitoricească germană pluteşte oarecum în aer. Spiritualitatea şi cartea reprezintă refugiul şi apanajul ei, realizările din ştiinţă şi artă constituie un prilej de mândrie. Spaţiul pentru activitatea politică, pentru obiectivele politice nu prea există pentru acest strat. Problemele comerciale, întrebările cu privire la ordinea economică sunt, în conformitate cu alcătuirea vieţii şi a societăţii lor, probleme marginale pentru reprezentanţii săi. Comerţul, transporturile şi industria sunt încă nedezvoltate şi au în mare măsură nevoie mai degrabă de protecţie şi de susţinere printr-o politică comercială practicată de principi decât de eliberarea din constrângerile acesteia. Ceea ce conferă legitimitate intelectualităţii stării de mijloc a secolului al XVIII-lea şi-i fundamentează conştiinţa de sine, mândria, se află dincolo de economie şi politică: este ceea ce se numeşte, în germană, tocmai din acest motiv, „das rein Geistige", spiritualitatea pură, în planul cărţii, al ştiinţei, religiei, artei, filozofiei şi în îmbogăţirea lăuntrică, în educaţia *(Bildung)* individului mai cu seamă prin intermediul cărţii, în personalitate. Acestei realităţi îi corespunde faptul că termenii prin care se dă expresie conştiinţei de sine a intelectualităţii germane, termeni ca *Bildung* sau *Kultur,* prezintă o tendinţă extrem de puternică de a delimita de politic, economic, social realizările din domeniile amintite, această spiritualitate pură fiind ceea ce este cu adevărat valoros, în contradicţie cu deviza burgheziei în ascensiune din Franţa sau Anglia. Destinul particular al burgheziei germane, îndelungata ei neputinţă politică, târzia unificare ca naţiune, toate acestea au oferit mereu noi impulsuri de aceeaşi orientare, consolidând conceptele, idealurile în această direcţie. Astfel, dezvoltarea conceptului *Kultur* şi idealurile pe care le reprezenta au reflectat

poziţia intelectualităţii germane lipsite de o solidă sferă de influenţă socială, care, ca primă formaţiune burgheză din Germania, a dezvoltat o conştiinţă de sine pronunţat burgheză, idealuri specifice stării de mijloc şi un arsenal conceptual clar îndreptat împotriva stratului superior al curţii.

Situaţiei acesteia îi corespundea şi ceea ce intelectualitatea considera demn de a fi combătut, o replică la educaţia şi cultura stratului superior. Atacul se îndreaptă doar rareori, doar ezitant şi resemnat în cele mai multe cazuri împotriva privilegiilor politice sau sociale ale aristocraţiei de curte. El se îndreaptă precumpănitor împotriva comportamentului uman al acesteia.

O relatare foarte semnificativă a deosebirii ce exista între structura intelectualităţii germane şi a celei franceze se regăseşte în convorbirile lui Goethe cu Eckermann. Ampere vine la Weimar. Goethe nu-l cunoştea personal. Dar îl lăudase în repetate rânduri faţă de

Eckermann. Spre mirarea tuturor, domnul Ampere cel cunoscut până departe se dovedeşte a fi un „tânăr plin de viaţă de vreo douăzeci de ani". Eckermann dă glas uimirii sale, iar Goethe îi răspunde (joi, 3 mai 1827):
„Desigur că domniei-voastre nu i-a fost prea uşor în acel ţinut de câmpie, aşa cum şi noi, cei din Germania centrală, a trebuit să ne dobândim stropul de înţelepciune destul de greu. Căci în fond ducem o viaţă izolată, amărâtă! De la popor ne parvine foarte puţină cultură, iar toate talentele şi minţile noastre luminate sunt răspândite în întreaga Germanie. Unul se află la Viena, altul la Berlin, încă unul la Konigsberg, altul la Bonn sau la Diisseldorf, cu toţii la distanţe de cincizeci până la o sută de mile, încât contactul personal sau schimbul personal de idei devine o raritate. Ce diferită ar fi situaţia însă, cred, dacă un bărbat ca Alexander von Humboldt ar trece pe aici şi m-ar lămuri într-o zi în cercetările mele şi în dorinţa mea de cunoaştere, cât eu n-aş izbuti să realizez de unul singur nici într-un an!
In schimb, gândiţi-vă la un oraş ca Parisul, unde în acelaşi spaţiu se află minţile eminente ale unui întreg imperiu, între care există o legătură, o luptă şi o concurenţă zi de zi, care se sfătuiesc şi se stimulează reciproc, unde stă zilnic la dispoziţie ce-i mai bun în toate domeniile naturii şi artei de pe tot Pământul; închipuiţi-vă această metropolă a lumii, unde orice traversare a unui pod sau a unei pieţe aminteşte de un mare trecut. Iar la toate acestea, nu vă imaginaţi un Paris al unor timpuri opace, lipsite de spiritualitate, ci Parisul secolului al XIX-lea, în care de trei generaţii, bărbaţi precum Moliere, Voltaire, Diderot şi alţii ca ei au pus în circulaţie o asemenea bogăţie spirituală, cum nu poate fi regăsită la un loc nicăieri pe tot globul pământesc, şi veţi înţelege că o minte luminată ca Ampere, care a atins o asemenea dezvoltare, poate să reprezinte ceva în al douăzeci şi patrulea an al vieţii sale."
Iar ceva mai încolo, Goethe remarcă în legătură cu Merimee:

„In Germania, mai bine te laşi păgubaş decât să încerci să realizezi ceva atât de matur la o vârstă aşa de tânără. Nu individul poartă vina, ci starea culturală a naţiunii şi marea dificultate, cu care ne confruntăm cu toţii, de a ne descurca pe căi izolate".
Din asemenea afirmaţii, care ar trebui să ajungă ca dovadă şi indiciu pentru aceste idei introductive, cel ce face o retrospectivă va înţelege cât se poate de clar felul în care depinde de dezbinarea politică a Germaniei structura cu totul specifică a stratului intelectual german şi totodată structura comportamentului uman şi a formării spirituale. în Franţa, intelectualitatea este strânsă laolaltă; ea este menţinută în coeziune în cercul unei societăţi înalte, mai mult sau mai puţin unitare; în Germania, cu numeroasele şi relativ micile sale capitale, nu există o înaltă societate centralizată şi unitară. Aici intelectualitatea este răspândită pe întreg cuprinsul ţării. Acolo, conversaţia a fost dintotdeauna unul din mijloacele cele mai importante de comunicare, mai mult, de secole o artă; aici, cel mai important mijloc de comunicare este cartea, iar stratul intelectual german dezvoltă mai degrabă o limbă scrisă unitară decât o limbă vorbită unitară. Acolo, omul trăieşte încă de tânăr în mediul unei spiritualităţi bogate şi stimulatoare; aici, tânărul de stare mijlocie trebuie să evolueze singur, prin propriile sale puteri. Mecanismele evoluţiei sunt diferite în cele două ţări. Iar în cele din urmă, afirmaţia lui Goethe dovedeşte cât se poate de clar ce înseamnă stratul intelectual al stării de mijloc, lipsit de sferă de influenţă. Mai sus a fost

citată una dintre afirmaţiile sale după care curtenii nu erau tocmai cultivaţi. Aici afirmă acelaşi lucru despre popor. Cultura şi educaţia sunt într-adevăr termenii şi caracteristicile unui strat subţire situat la mijloc, care se ridică din rândurile poporului. Nu doar stratul redus numeric al curtenilor ce se situează deasupra, ci şi marile mase situate mai jos privesc cu destul de puţină înţelegere strădaniile propriei elite.
Dar tocmai această relativ redusă dezvoltare a straturilor mai ample de burghezi ce exercită o profesie este una dintre cauzele faptului că lupta avangardei formate din starea de mijloc, din stratul intelectualităţii burgheze, se desfăşoară aproape complet în afara sferei politice şi că atacul se îndreaptă precumpănitor împotriva comportamentului uman al stratului superior, împotriva unor caracteristici general umane, precum „superficialitate", „politeţe aparentă", „nesinceritate" şi altele asemănătoare. Puţinele citate care au putut fi prezentate aici arată clar aceste dependenţe. Fireşte, atacul se concentrează arareori şi fără mare emfază în anumite concepte antitetice specifice, opuse celor ce servesc legitimării de sine a stratului intelectual german, precum educaţia şi cultura. Unul dintre

puţinele concepte antitetice specifice care ar putea fi găsite este *Zivilisiertheit,* faptul de a fi civilizat, în sensul dat de Kant.

VI. Regresul elementului social
***si evidenţierea celui naţional în cadrul antitezei dintre* Kultur *şi* Zivilisation**

17. Indiferent dacă antagonismul se exprimă cu ajutorul acestor concepte sau al altora, un fapt devine evident: opunerea anumitor trăsături specific umane, care ulterior vor servi precumpănitor exprimării unui antagonism naţional, pare să fie încă aici în primul rând expresia unui antagonism social. Pentru formarea unor asemenea perechi antonimice precum „profunzime" şi „superficialitate", „sinceritate" şi „falsitate", „politeţe aparentă" şi „adevărată virtute", ca o corelaţie a trăirilor, din care se va ivi apoi şi opoziţia dintre *Zivilisation* şi *Kultur,* într-o anumită fază a dezvoltării germane se dovedeşte a se constitui ca o experienţă decisivă tensiunea dintre intelectualitatea stării de mijloc şi aristocraţia de curte. Desigur, aici nu lipseşte cu totul conştiinţa faptului că a fi curtean şi a fi francez sunt termeni înrudiţi. G.C.H. Lichtenberg exprimă în aforismele sale cât se poate de clar acest fapt, atunci când discută despre deosebirea dintre franţuzescul „promesse" şi germanul „Versprechung" (caietul al treilea, Î775-l779)[24]:
„Aceasta din urmă se respectă, iar cea dintâi nu. Ce utile sunt cuvintele franceze în limba germană! Mă mir că faptul nu a fost remarcat. Cuvântul francez redă ideea germană cu un adaos de impostură sau în sensul său folosit la curte... «Erfindung» reprezintă ceva nou. Iar «decouverte», ceva vechi sub un nume nou. Columb a descoperit (entdeckt) America, iar ceea ce i se atribuie lui Amerigo Vespucci este o «decouverte». Da, «gout» şi «Geschmack» sunt aproape de sens contrar, iar oamenii de «gout» au arareori mult gust."
Abia după Revoluţia Franceză conceptul de civilizaţie şi domeniul său conex pierd neîndoielnic din rezonanţa aristocratică germană de curte, evocând mai degrabă Franţa, de fapt, într-o manieră mai generală, puterile apusene.
Un exemplu printre multe altele: în anul 1797 a fost publicată cărticica unui emigrant francez, Menuret, *Essay sur la viile d'Hambourg.* Un locuitor al oraşului Hamburg, canonicul Meyer, face în ale sale *Skizzen* următorul comentariu:

„Hambourg est encore en arriere. II a fait depuis une epoque tres fameuse (destul de faimoasă, din moment ce valurile de emigranţi se stabilesc şi la noi), des progres (chiar aşa?) pour Ies augmenter, pour completer, je ne dis pas son bonheur (Dumnezeu l-a făcut să rostească asemenea

cuvinte), mais sa civilisation, son avencement dans la carriere des sciences, des arts (în care, după cum ştiţi, continuăm să ne aflăm mai la nord) dans celle du luxe, des aisances, des frivolites (aceasta, într-adevăr, aceasta-i problema!); ii faut encore quelques annees, ou des evenements qui lui amenent des nouveaux essaims d'etrangers (doar dacă nu ar mai veni noi valuri de asemenea conaţionali civilizaţi de-ai săi) et un accroissement d'opulence."
Aici conceptele „civilizat" şi „civilizaţie" sunt deja cât se poate de evident legate de imaginea francezului.

O dată cu lenta ascensiune a burgheziei germane de la statutul de strat social de rang secund la acela de purtător al conştiinţei naţionale germane şi, în cele din urmă - foarte târziu şi doar condiţionat -, la acela de strat dominant, dintr-un strat care pentru început a fost nevoit să se înţeleagă şi să se legitimeze mai ales prin ridicarea împotriva stratului superior al aristocraţiei de curte, apoi prin delimitarea faţă de naţiunile concurente, s-a modificat şi antiteza dintre *Kultur* şi *Zivilisation* cu întregul său conţinut semantic, cu sensul şi funcţia sa: *o antiteză predominant socială devine una predominant naţională.*

în totală concordanţă are loc dezvoltarea a ceea ce este specific german, şi aici mult din ceea ce a reprezentat iniţial caracterul social al stării de mijloc se conturează la oameni prin situarea lor socială, se transformă în caracter naţional. Sinceritatea şi francheţea, de exemplu, sunt acum opuse, în calitate de trăsături specific germane, politeţii ca mod de camuflare. Dar sinceritatea, cum este înţeleasă aici, este evidenţiată iniţial ca o trăsătură specifică a omului din starea mijlocie în comparaţie cu comportamentul omului de lume sau al curteanului. Iată o stare de fapt care de asemenea apare ocazional în convorbirile lui Eckermann cu Goethe, formulată cât se poate de clar.

„Aduc în societate - afirmă Eckermann la 2 mai 1824 - de regulă preferinţele şi antipatiile mele personale, precum şi o anumită nevoie de a iubi şi de a fi iubit. Caut o personalitate care să fie pe măsura naturii mele; acesteia doresc să mă dăruiesc total şi să nu mai am de-a face cu ceilalţi."

„Această tendinţă firească a domniei voastre - îi răspunde Goethe -desigur nu-i de natură sociabilă; ce-ar mai reprezenta toată educaţia dacă n-am dori să ne depăşim înclinaţiile naturale?! Este o mare nebunie să le pretinzi oamenilor să se armonizeze cu noi, eu n-am făcut niciodată aşa. Astfel am reuşit să ştiu să mă port cu orice om, doar şi din asta provine cunoaşterea caracterelor umane, precum şi priceperea necesară într-ale vieţii. Căci tocmai naturile ce se opun trebuie să se stăpânească, pentru a răzbate. Astfel să procedeze şi domnia voastră. Nu aveţi ce face, trebuie să găsiţi calea spre lume. Asta-i situaţia, orice ati face!"

Sociogeneza şi psihogeneza tipurilor de comportament uman sunt în linii mari încă necunoscute. Problematica însăşi poate să pară nefirească. Oricum, este evident faptul că

oamenii aparţinând unor ansambluri sociale diferite se comportă în mod diferit, cât se poate de bine definit. Suntem obişnuiţi să discutăm despre aceste lucruri ca despre ceva firesc. Vorbim despre ţăran sau despre curtean, despre englez sau despre german, despre omul medieval sau despre cel din secolul al XX-lea, şi vizăm astfel faptul că oamenii ce aparţin unor ansambluri sociale, la care se face referinţă prin intermediul acestor concepte, se comportă într-un fel asemănător, trecând peste toate deosebirile individuale, atunci când sunt raportaţi la indivizii acelor grupe cu care se face comparaţia la un moment dat. Ţăranul se comportă într-o anumită privinţă altfel decât curteanul, englezul sau francezul altfel decât germanul, omul medieval altfel decât, de exemplu, omul secolului al XX-lea, oricât de multe ar avea în comun ca oameni.

Diversele tipuri de conduită se disting în acest sens şi în convorbirile lui Eckermann cu Goethe, citate anterior. Goethe este cu siguranţă o persoană individualizată într-un grad foarte înalt. In el s-au contopit tipuri comportamentale de origine socială diferită, corespunzător destinului său social, formând o unitate specifică. Cu siguranţă că el, părerea sa, conduita sa, nu sunt necondiţionat tipice pentru vreunul dintre grupurile şi pentru vreuna dintre situaţiile sociale pe care le-a traversat. Dar aici vorbeşte cât se poate de explicit în calitate de om de lume, de curtean cu o experienţă care cu siguranţă îi este străină lui Eckermann. Recunoaşte necesitatea înfrâ-nării propriilor sentimente, a suprimării antipatiilor şi simpatiilor, determinată de frecventarea acelui „monde", a lumii bune, ceea ce este resimţit ca falsitate, ca făţărnicie de către oamenii situaţi din punct de vedere social la alt nivel şi având, corespunzător, o altă structură afectivă. Şi cu conştiinţa care îl delimitează ca outsider faţă de toate grupurile sociale încearcă să evidenţieze ceea ce este avantajos, omenescul temperării reacţiilor emoţionale individuale. Observaţia se numără printre puţinele aserţiuni germane ale timpului în care se recunoaşte ceva din sensul social al „curtoaziei" şi în care se afirmă ceva pozitiv despre abilitatea socială. în Franţa, dar şi în Anglia, unde, „society", lumea bună, joacă un rol cu mult mai important în dezvoltarea generală a naţiunii, şi aceste tendinţe comportamentale joacă - mai puţin reflectate decât la el - un rol cu mult mai însemnat. Iar idei de o natură asemănătoare, gândul că oamenii trebuie să se străduiască să trăiască în armonie şi dând dovadă de consideraţie reciprocă, că individului nu îi este permis să dea mereu curs reacţiilor sale emoţionale, cu acel sens social aparte pe care toate aceste afirmaţii le capătă la Goethe, se întâlnesc în mod repetat,

de exemplu, în literatura de la curtea Franţei. Ca reflecţii, aceste gânduri reprezentau un bun personal al lui Goethe. Dar situaţii sociale înrudite, viaţa în acea „monde", au condus pretutindeni în Europa la norme comportamentale asemănătoare şi la tipuri asemănătoare de comportament.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre ceea ce Eckermann defineşte drept modul său comportamental. Acesta este comparat cu acel alt tip de calm afişat în exterior şi cu amabilitatea prezentă chiar şi în cazul unui sentiment contrar, aşa cum se dezvoltă ele în această fază în lumea aristocrată de la curte, identificabil aici ca avându-şi originea în sfera vieţii mic-orăşeneşti a stării de mijloc din acele vremuri. Iar ele cu siguranţă nu se regăsesc în acea sferă doar în Germania. Dar aici, în Germania, aceste atitudini şi altele de acelaşi

gen se evidenţiază în literatură conform reprezentării deosebit de pure a stării de mijloc, prin intermediul unei pături intelectuale. Astfel de atitudini se repetă mai ales aici, datorită separării mai stricte dintre cercurile de curte şi cele ale stării de mijloc, în această formă relativ pură a comportamentului naţional al germanilor.
Ansamblurile sociale pe care le numim naţiuni se deosebesc într-un grad înalt prin modalitatea lor de economie a reacţiilor emoţionale, prin schemele conform cărora viaţa emoţională a indivizilor se modelează de fiecare dată sub presiunea tradiţiei devenite instituţionale şi a situaţiei de fapt. Ceea ce apare ca tipic în comportamentul descris de Eckermann este o formă specifică de modelare a reacţiilor emoţionale, acea mărturisire deschisă a simpatiilor individuale, pe care Goethe o taxează ca asocială şi o consideră contradictorie în comparaţie cu schema de formare a reacţiilor emoţionale, pe care o consideră necesară pentru „lumea bună".
Pentru Nietzsche, câteva decenii mai târziu, această atitudine devenise demult atitudinea tipic naţională a germanilor. Pe parcursul istoriei, ea a suferit desigur modificări şi nu mai are acelaşi sens social ca pe vremea lui Eckermann. Nietzsche o ironizează:
„Germanul - afirmă el în *Dincolo de bine şi de râu* (aforismul 244) -iubeşte «francheţea» şi «onestitatea». Ce comod este să fii deschis şi onest! în prezent, poate este cel mai primejdios şi mai fericit travesti la care se pricep germanii, acest fel de a fi de încredere, conciliant, această atitudine de a da cărţile pe faţă, specifică bunei-credinţe germane. Germanul nu-şi impune stăpânirea de sine, priveşte în acest context cu ochii săi goi, albaştri şi credincioşi de german - iar străinătatea îl ia de îndată drept tont".
Acesta este - dacă facem abstracţie de valorizarea unilaterală -unul dintre numeroasele indicii despre modul în care, o dată cu lenta ascensiune a straturilor stării de mijloc, trăsăturile specifice de caracter ale germanilor devin încetul cu încetul trăsături specific naţionale.

Aceeaşi idee se evidenţiază atunci când, de exemplu, citim părerea lui Fontane despre Anglia, din *Ein Sotnmer in London (O vară la Londra)* (Dessau, 1852).
„Anglia şi Germania se raportează una la cealaltă ca forma şi conţinutul, ca aparenţa şi realitatea. Spre deosebire de acele lucruri care în nici o altă ţară a lumii nu prezintă o soliditate asemănătoare, îndreptată spre esenţă, ca în Anglia, decisivă printre oameni este forma, învelişul cel mai superficial. Nu trebuie să fii un gentleman, trebuie doar să dispui de mijloacele de a te înfăţişa ca atare, şi ai şi devenit unul. Nu trebuie să ai dreptate, trebuie doar să te situezi printre cei ce stabilesc ceea ce este just... Pretutindeni aparenţă. Niciunde nu există o tendinţă mai accentuată de a transmite orbeşte strălucirea goală şi strălucirea unui nume. j
Germanul trăieşte pentru a trăi, englezul trăieşte pentru a reprezenta. Germanul trăieşte de dragul propriei sale fiinţe, englezul de dragul altora."
Poate că este necesar să indicăm cât de mult corespunde acest ultim gând cu antiteza dintre Eckermann şi Goethe: „Adeseori dau expresie simpatiilor şi antipatiilor proprii", afirmă Eckermann. „Suntem obligaţi, chiar şi dacă ne repugnă, să ne armonizăm cu ceilalţi", opinează Goethe.
„Englezul - afirmă Fontane - are mii de comodităţi, dar nu şi tihnă. în locul comodităţii îşi

face apariţia orgoliul. Este oricând pregătit să primească, să acorde audienţe... de trei ori pe zi îşi schimbă costumul; respectă la masă - în camera de zi sau în salon - anumite norme de bună-cuviinţă, este un om sensibil, o apariţie ce ne impune respectul, un dascăl de la care avem ce învăţa. Dar chiar în mirarea noastră intervine o nesfârşită nostalgie după Germania noastră mic-burgheză, unde lumea nu se pricepe să reprezinte, ci să trăiască atât de splendid, de comod şi de plăcut."

Conceptul de *civilizaţie* nu este amintit aici. Iar gândul la conceptul german de *Kultur* apare în relatare doar de departe. Dar se înţelege de aici, ca şi din toate aceste reflecţii, că antiteza germană dintre *Zivilisation* şi *Kultur* nu este singulară; ea face parte dintr-un context mai amplu. Este expresia conştiinţei germane de sine. Iar în evoluţia sa face trimitere la deosebiri de autolegitimare, de determinare, la o întreagă conduită care iniţial, chiar dacă nu în totalitate, se diferenţia între anumite straturi ale societăţii germane, apoi între naţiunea germană şi alte naţiuni.

Partea a doua

Sociogeneza conceptului de *cwilisation* în Franţa

. *Geneza socială a conceptului francez de* civilisation

1. Nu s-ar putea înţelege faptul că în antiteza germană dintre adevărata educaţie *Bildung)* şi cultură *Kultur),* pe de o parte, şi faptul de a fi pur şi simplu civilizat *Zivilisiertheit),* pe de altă parte, imaginea antitezei interne, sociale ar putea trece pe plan secund, cea naţională devenind dominantă, dacă evoluţia burgheziei franceze n-ar fi decurs exact invers decât cea germană.

în Franţa, intelectualitatea burgheză şi grupurile de vârf ale stării de mijloc au fost atrase relativ devreme în cercul societăţii de curte. Vechiul mijloc distinctiv pentru nobilimea germană, dovedirea descendenţei nobiliare, care, transformat apoi în stil burghez, a renăscut în legislaţia rasială germană, nu a lipsit cu desăvârşire în nici un caz din tradiţia franceză; dar, mai ales după impunerea şi consolidarea „monarhiei absolutiste", nu a mai jucat aici un rol de mare însemnătate ca barieră între straturi. Pătrunderea în cercurile burgheze a valorilor tradiţionale specific aristocratice, care în Germania, datorită strictei separări a stărilor, nu a fost prea intensă decât în anumite domenii, precum în cel militar, a cunoscut în Franţa cu totul alte dimensiuni. încă din secolul al XVIII-lea, cel puţin între grupările burgheze de frunte şi aristocraţia de curte au încetat să mai existe diferenţe considerabile de comportament civilizat. Chiar dacă, o dată cu avântul mai pronunţat al cercurilor stării de mijloc începând de la mijlocul secolului al XVIII-lea sau, altfel spus, o dată cu expansiunea societăţii de curte printr-o mai puternică implicare a grupărilor de frunte ale stării de mijloc, conduita şi comportamentul civilizat s-au modificat încetul cu încetul, faptul în sine s-a petrecut fără o fractură în continuitatea directă a tradiţiei aristocratice de curte a secolului al XVII-lea. Ambele burghezia de curte şi aristocraţia de curte, vorbeau aceeaşi limbă, citeau aceleaşi cărţi, aveau, cu anumite nuanţe, aceleaşi maniere. Iar atunci când disproporţionalităţile

sociale şi economice au dus la năruirea structurii instituţionale a acelui „ancien regime", când burghezia a devenit o naţiune, a fost transformat în caracter naţional mult din ceea ce fusese iniţial caracterul social specific de curte, având într-o anumită măsură rol de diferenţiere a aristocraţiei de curte, apoi şi a grupărilor burgheze de curte, în cadrul unei mişcări de expansiune tot mai intense şi cu siguranţă într-un mod anume Convenţia cu privire la un anumit stil, regulile de comportament în societate, modelarea reacţiilor emoţionale, aprecierea curtoaziei, importanţa vorbirii îngrijite şi a conversaţiei, felul de articulare a vorbirii şi multe altele, toate acestea se formează în Franţa iniţial în rândurile societăţii de curte, ca apoi să înregistreze, printr-o continuă mişcare de extindere, o transformare a caracterului social într-unui naţional.
Nietzsche a văzut şi aici, cu extremă claritate, deosebirea:
„Pretutindeni unde a existat o curte - afirmă el în *Dincolo de bine şi de rău* (aforismul 101) - a existat legea vorbirii alese şi astfel şi legea stilului pentru toţi cei ce scriau. Vorbirea curtenească este însă vorbirea curteanului care nu are o pregătire de specialitate şi căruia îi sunt inaccesibile confortabilele expresii tehnice, chiar şi atunci când discută despre fapte ştiinţifice, pentru că ţin de apanajul specialităţii; de aceea, în ţările culturii de curte, exprimarea tehnică şi tot ceea ce îl trădează pe specialist reprezintă o maculare stilistică. In ziua de azi, când toate curţile... au devenit nişte caricaturi, suntem surprinşi ca, în acest punct, să-l descoperim chiar pe Voltaire incredibil de necizelat şi de penibil. Cu toţii ne-am emancipat faţă de gusturile de curte, în timp ce Voltaire a fost cel care le-a desăvârşit."
în Germania, stratul intelectualităţii formate din starea de mijloc a secolului al XVIII-lea aflată în ascensiune, şcolit la universităţile specializate pe domenii ştiinţifice, şi-a format în arte şi în ştiinţe o expresie proprie, o cultură specifică. în Franţa, burghezia se afla într-o cu totul altă fază de dezvoltare şi de bunăstare. Intelectualitatea în ascensiune avea, pe lângă publicul său aristocrat, şi un larg public burghez. Ea însăşi, ca şi alte formaţiuni ale stării de mijloc, a fost asimilată de cercul de curte. Iar în acest mod s-a ajuns apoi ca straturile stării de mijloc germane, o dată cu extrem de lenta ascensiune către naţiune a acelor moduri de conduită pe care le observaseră mai întâi mai ales la propriile curţi şi pe care le apreciasem ca fiind de rang secund sau pe care le respinseseră ca potrivnice propriei stări emoţionale, să vadă în acele moduri de conduită tot mai puternic caracterul naţional la naţiunile învecinate, deza-vuându-le mai mult sau mai puţin.
2. Pare paradoxal faptul că în Germania, unde zidul social dintre starea de mijloc şi aristocraţie a fost mai înalt, contactele sociale mai

rare şi diferenţa în comportamentul civilizat considerabilă, mult timp diferenţele de stare şi tensiunea dintre straturi nu şi-au găsit o expresie politică; în timp ce în Franţa, barierele dintre stări fiind mai joase, contactele sociale incomparabil mai strânse, activitatea politică a burgheziei s-a dezvoltat mai devreme, iar tensiunea dintre stări a cunoscut o rezolvare politică mai timpurie.
Dar paradoxul este doar aparent; îndelungata îndepărtare a nobilimii franceze de la funcţiile politice prin politica regală, participarea timpurie a elementelor burgheze la guvernare şi în administraţie, accesul lor la cele mai înalte funcţii de guvernare, influenţa şi ascensiunea lor la curte au avut două urmări: pe de o parte, un continuu contact social al

unor elemente de origine socială diferită; pe de altă parte, şansa de activitate politică pentru elementele burgheze, atunci când situaţia socială a devenit propice, iar mai înainte o şcolire politică mai serioasă, o gândire în categorii politice. în statele germane situaţia a fost în linii mari exact contrară. Cele mai înalte posturi din guvern au fost în majoritatea cazurilor rezervate nobilimii. Cel puţin nobilimea, spre deosebire de Franţa, a jucat un rol decisiv în posturile înalte din administraţia acestor state. Forţa ei ca stare socială de sine stătătoare nu a fost nicicând atât de radical frântă precum în Franţa. în Germania, corespunzător puterii economice, puterea socială şi de stare a burgheziei a fost restrânsă până târziu, în secolul al XIX-lea. Faptul că elementele germane ale stării de mijloc fuseseră, în măsură mai mare decât cele franceze, excluse din relaţiile sociale cu aristocraţia de curte a corespuns acestei relative slăbiciuni economice şi izolării faţă de majoritatea poziţiilor-cheie din stat.

3. Structura socială a Franţei a făcut posibil ca opoziţia moderată, care se dezvoltă încetul cu încetul de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, să poată fi reprezentată până şi în cele mai restrânse cercuri ale curţii, chiar cu un anumit succes. Reprezentanţii săi încă nu formaseră un partid. Structurii instituţionale a acelui „ancien regime" îi corespundeau alte forme de luptă politică. Exponenţii săi formau o clică la curte, fără să aibă o organizare stabilă, dar se bazau pe oameni şi grupări ale societăţii extinse de curte şi chiar din ţară. Diversitatea intereselor sociale îşi găsea expresie în luptele de la curte ale unor asemenea clici, desigur, într-o formă ceva mai vagă şi puternic augmentată cu probleme personale de cele mai diverse tipuri; totuşi, aceste conflicte şi-au găsit expresie şi au fost soluţionate. Conceptul francez de *civilisation* se formează, ca şi cel german corespunzător, *Kultur,* în cadrul mişcării de opoziţie din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Procesul formării sale, funcţia şi sensul

său sunt la fel de deosebite de cele ale conceptului german, cum sunt si raporturile şi comportamentul stării de mijloc din cele două ţări. ■£

Nu este lipsit de interes să vedem cât de asemănător este conceptul de *civilisation,* acolo unde este întâlnit pentru întâia oară în scrierile franceze, cu acela pe care Kant i l-a opus mulţi ani mai târziu. Prima mărturie literară a evoluţiei verbului *civiliser* până la forma conceptului de *civilisation* se regăseşte, în conformitate cu constatările[25] actuale, la mai vârstnicul Mirabeau, în anii şaizeci ai secolului al XVIII-lea.

„J'admire - spune el acolo[26] - combien nos vues de recherches fausses dans tous Ies points le sont sur ce que nous tenons pour etre la civilisation. Si je demandais â la plupart en quoi faites-vous consister la civilisation on me repondrait, la civilisation d'un peuple est l'adoucis-sement de ses moeurs, l'urbanite, la politesse et Ies connaissances repandues de maniere, que Ies bienseances y soient et y tiennent lieu de lois de detail: tout cela ne me presente que le masque de la vertu et non son visage, et la civilisation ne fait rien pour la societe, si elle ne lui donne le fond et la forme de la vertu."

Rafinarea obiceiurilor, politeţea, comportarea aleasă, toate acestea, opinează Mirabeau, nu sunt decât o mască a virtuţii, nu chipul acesteia, iar civilizaţia nu face nimic pentru societate dacă nu îi oferă fond şi formă pentru virtute. Cele de mai sus sună foarte asemănător cu ceea ce s-a spus şi în Germania împotriva comportamentului civilizat de

curte. Şi aici, politeţii şi bunelor maniere, potrivit afirmaţiei lui Mirabeau, considerate de majoritatea oamenilor a fi civilizaţie, le este opus idealul în numele căruia straturile stării de mijloc au alcătuit pretutindeni în Europa un front împotriva stratului superior al aristocraţiei de curte şi prin care s-au legitimat ele însele, în numele virtuţii. Şi aici, conceptul de civilizaţie se leagă în mod logic, întru totul ca la Kant, de caracteristicile specifice ale aristocraţiei de curte: căci este numit „homme civilise" chiar acel tip uman ce reprezenta idealul efectiv al societăţii de curte, acel „honnet homme".
Civilise, ca şi *cultive, poli* sau *police,* a reprezentat unul dintre numeroasele concepte, adesea folosite ca sinonime, cu ajutorul cărora oamenii de la curte doreau să-şi definească comportamentul fie într-un sens mai restrâns, fie în unul mai larg, şi cu ajutorul cărora opuneau totodată „standardul" propriului lor comportament social civilizat comportamentului civilizat al celorlalţi, felului de a se purta al oamenilor mai simpli şi mai jos situaţi.
Concepte ca *politesse* sau *civilite* au avut, înainte de a se fi format conceptul de *civilisation,* o funcţie perfect identică cu acesta din urmă: aceea de a exprima conştiinţa de sine a stratului superior european în comparaţie cu celelalte, pe care le considera mai simple sau

mai primitive, caracterizând totodată modul specific de comportament prin care stratul superior simţea că se diferenţiază de toţi oamenii mai primitivi şi mai simpli. Afirmaţia lui Mirabeau dovedeşte extrem de limpede în ce măsură conceptul de civilizaţie a fost iniţiat ca o consecinţă directă a celorlalte întrupări ale conştiinţei de sine de la curte:
„Dacă ar fi întrebaţi ce înseamnă «civilizaţie», oamenii ar răspunde: «adoucissement des moeurs», «politesse» şi altele de acest gen".
La fel ca la Rousseau, chiar dacă într-o formă mai ponderată, şi la Mirabeau valorile existente se răstoarnă: voi şi civilizaţia voastră, afirmă el, toate acele fapte de care sunteţi mândri şi prin care credeţi că vă ridicaţi deasupra omului simplu, nimic nu valorează chiar atât de mult[27]: »
„Dans toutes Ies langues... de tous Ies âges la peinture de l'amour des bergers pour leurs troupeaux et pour leurs chiens trouve le chemin de notre âme, toute emoussee qu'elle est par la recherche du luxe et d'une fausse civilisation".
Atitudinea faţă de „omul simplu" şi mai ales faţă de „omul simplu" în cea mai pronunţată formă a sa, faţă de „sălbatic", reprezintă pretutindeni în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea un simbol pentru poziţia unui om în cadrul disputei sociale interne. Rousseau atacase în modul cel mai radical ierarhia valorică existentă în vremea sa şi tocmai de aceea impactul său direct asupra mişcării reformatoare a intelectualităţii franceze a stării de mijloc de la curte a fost mai atenuat decât lasă să se presupună ecoul pe care l-a avut în rândul intelectualităţii germane a stării de mijloc, apolitică, dar mai radicală în spirit. Dar Rousseau, cu tot radicalismul său, nu a creat în critica socială o opoziţie conceptuală unitară, faţă de care să ricoşeze reproşurile ce se acumulau. Mirabeau o creează sau cel puţin este primul care o utilizează în scrierile sale; se poate ca în discuţii s-o fi vehiculat deja. El îl transformă pe „homme civilise" într-o caracteristică generală a societăţii: civilizaţie. Dar critica lui socială, ca aceea a altor fiziocraţi, este moderată. Ea se menţine eminamente în cadrul sistemului social existent. Este într-adevăr critica unor reformatori.

în timp ce intelectualitatea germană a stării de mijloc creează concepte cel puţin în plan spiritual visând cu ochii deschişi, prin cărţile ei, concepte absolut diferite de modelele stratului superior, ducând în acest fel pe un teren neutru din punct de vedere politic toate acele lupte pentru a căror înfăptuire pe plan politic şi social instituţiile şi raporturile de forţe existente nu dispun de instrumente şi nici măcar de puncte de abordare, în timp ce în cărţile ei determinării omeneşti a stratului superior, civilizaţiei acestuia, îi

sunt opuse noi idealuri şi modele proprii de conduită, intelectualitatea reformatoare de la curtea Franţei se menţine timp îndelungat în cadrul tradiţiei de curte. Francezii doresc să îmbunătăţească, să modifice, să transforme. Nu opun, cu excepţia câtorva outsideri precum Rousseau, un ideal şi un model radical diferit de cel dominant, ci un ideal reformist şi modele reformatoare ale clasei dominante. In formularea „fausse civilisation" se face simţită deja în întregime deosebirea faţă de mişcarea germană. Scriitorii francezi includ ideea că civilizaţia falsă trebuie înlocuită cu una autentică. Nu opun acelui „homme civilise" un model uman radical diferit, precum intelectualitatea burgheză germană prin „gebildeter Mensch", om educat, şi ideea de „personalitate" - ci preiau modelele de curte doar pentru a le dezvolta şi a le transforma. Ea nu se referă astfel la o intelectualitate critică, care, direct sau indirect să fi scris şi să fi luptat ea însăşi până la capăt în amplul hăţiş al relaţiilor societăţii de curte.

II. Sociogeneza fiziocratismului şi a mişcării reformatoare franceze

4. Să ne amintim situaţia din Franţa după jumătatea secolului al XVIII-lea.

Principiile pe baza cărora Franţa a fost guvernată, şi pe baza cărora a fost aplicată mai ales legislaţia fiscală şi vamală, erau în linii mari aceleaşi ca în vremea lui Colbert. Dar raporturile de forţe şi de interese din interior şi chiar structura socială a Franţei se schimbaseră decisiv în anumite puncte. Protecţionismul sever, protejarea activităţilor manufacturiere şi comerciale faţă de concurenţa externă contribuiseră în mod efectiv la dezvoltarea vieţii economice franceze şi la promovarea a ceea ce îi interesa pe rege şi pe reprezentanţii săi mai presus de orice, la promovarea puterii fiscale a ţării. Barierele impuse comerţului cu cereale, monopolurile, sistemele de magazinaj, barierele vamale existente între provincii apăraseră o parte a intereselor locale şi mai ales menajaseră ţinutul cel mai important pentru liniştea regelui şi poate a întregii Franţe, Parisul, ferindu-l uneori de cele mai grave dintre urmările unor recolte compromise sau ale unor scumpiri, de foamete şi de revoltele cauzate de foamete.

Dar, între timp, în ţară crescuseră puterea capitalului şi populaţia. Spre deosebire de vremurile lui Colbert, reţeaua comercială se îndesise şi luase amploare, activitatea industrială devenise mai puternică, drumurile mai bune, interconectarea şi interdependenţa economică în teritoriul francez mai strânsă. Părţi ale burgheziei începuseră să resimtă sistemul fiscal şi vamal tradiţional, sub a cărui protecţie

deveniseră puternice, ca stânjenitor şi aberant. Nobilii de ţară şi moşierii progresişti, ca

Mirabeau, vedeau în obligaţiile negustoreşti ale economiei cerealiere mai mult o păgubire decât o susţinere a producţiei agricole; în acest sens au profitat într-o măsură considerabilă de pe urma învăţămintelor pe care le oferea sistemul comercial englez, mai liber. Mai presus de toate, viciile sistemului existent au fost descoperite chiar de o parte a funcţionărimii administrative de prim rang, de tipul cel mai progresist, o serie de înalţi funcţionari de provincie, reprezentanţi ai unicei forme moderne de funcţionari, care determinaseră apariţia acelui „ancien regime", singura formă funcţionărească ce nu putea fi dobândită, precum celelalte, nici prin cumpărare, nici prin moştenire. Elementele progresiste din administraţie au format una dintre cele mai importante punţi de legătură între nevoia de reformă, care se făcea resimţită în ţară, şi curte. In mod direct sau indirect, ele au jucat un rol deloc neglijabil în lupta dintre diversele clici, desfăşurată la curte în vederea ocupării unor posturi, a poziţiilor-cheie din politică, în primul rând a posturilor de miniştri.

Am evidenţiat deja faptul că aceste lupte nu erau încă în egală măsură nişte confruntări relativ nepersonale, politice, aşa cum au fost mai târziu, când diferitele curente de interese au ajuns să fie reprezentate prin partide în parlament. Dar grupările de la curte, care se luptau între ele din cele mai diverse motive, pentru a ajunge să deţină influenţă la curte şi pentru a ocupa posturile, au constituit totodată formaţiuni sociale de bază, prin intermediul cărora ajungeau să fie reprezentate la nivel central interesele unor grupări şi straturi mai largi ale ţării. In acest fel, erau reprezentate şi tendinţele reformatoare de la curte.

în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, regii încetaseră de mult să fie monarhi care decideau după bunul lor plac. Ei erau, într-o măsură cu mult mai sesizabilă decât la Ludovic al XlV-lea, de exemplu, prizonieri ai proceselor sociale şi dependenţi de clici, de fracţiuni ale curţii, care, într-o anume măsură, pătrundeau în ţară adânc şi în cercurile stării de mijloc.

Fiziocratismul este una dintre expresiile teoretice ale acestor lupte dintre fracţiuni. Nu este în nici un caz doar un sistem de reformare economică, ci şi unul de amplă reformare politică şi socială. El include idei consolidate într-un mod accentuat, abstract şi dogmatic, care într-o formă mai puţin teoretică, mai puţin dogmatică şi consecventă, anume în calitate de cerinţe practice de reformare, au fost caracteristice pentru întreaga mişcare al cărei exponent, Turgot, a ajuns apoi pentru o vreme în fruntea Finanţelor. Dacă am dori să dăm nume unei mişcări ce nu a avut o denumire unitară şi nu a fost o formaţiune organizată unitar, am putea să îi spunem curentul

funcţionarilor reformatori. Dar, fără îndoială, funcţionarii reformatori aveau în spatele lor şi părţi ale intelectualităţii şi ale burgheziei
negustoreşti.

De altfel, chiar în rândurile celor ce doreau şi pretindeau reforma au existat diferenţe de opinie considerabile cu privire la modalitatea de realizare a acesteia. Au existat cu certitudine printre ei oameni care îşi doreau o reformare a sistemului fiscal şi a aparatului de stat, dar care erau orientaţi în acelaşi timp într-o cu totul altă manieră de tip protecţionist decât, de exemplu, fiziocraţii. Forbonnais este unul dintre cei mai marcanţi reprezentanţi ai curentului. Iar acesta nu poate fi înţeles în totalitate, aşa cum nu pot fi

înţeleşi cei ce nutreau aceleaşi convingeri, dacă, datorită faptului că apărau mai vehement sistemul vamal protecţionist, vor continua să fie apreciaţi fără discernământ ca „mercantilişti". în dezbaterea dintre Forbonnais şi fiziocraţi ajunge să fie exprimată de timpuriu diferenţierea din cadrul societăţii industriale moderne, care de acum înainte a condus constant la apariţia unor lupte între grupările de interes mai pronunţat orientate către comerţul liber sau protecţionism. Ambele categorii fac parte din mişcarea reformatoare a stării de mijloc.

Pe de altă parte, situaţia nu se prezenta în nici un caz în sensul că burghezia ar fi fost *integral* doritoare de reforme, iar aristocraţia, exclusiv împotriva reformei. A existat o serie distinctă de grupări ale stării de mijloc care se opuneau din răsputeri oricărei încercări serioase de reformare şi a căror existenţă era de fapt legată de conservarea „vechiului regim" în varianta sa nereformată. De aceste grupări ţinea în primul rând cea mai mare parte a funcţionărimii, acea „noblesse de robe", oameni ale căror funcţii se constituiau ca o posesiune de familie în aceeaşi măsură în care azi se constituie ca proprietate succesorală o fabrică sau orice afacere. Printre ei se numărau în plus membrii breslelor şi o bună parte a arendaşilor de impozite, aşa-numiţii „financiers". Iar dacă reforma a eşuat efectiv în Franţa, dacă în cele din urmă disproporţionalităţile societăţii au aruncat în aer prin forţă structura instituţională a „vechiului regim" nu este mai puţin adevărat că opoziţia acestor grupări ale stării de mijloc faţă de reformă a jucat în acest sens un rol considerabil.

Totodată, această trecere în revistă dovedeşte cu claritate un fapt de mare importanţă pentru context?în Franţa, straturile burgheze jucau un anumit rol politic, pe care nu îl jucau în Germania, în Germania, stratul intelectualităţii este limitat la sfera spirituală şi a ideilor; în Franţa, pe lângă toate celelalte probleme omeneşti, intelectualitatea burgheză de curte reflectează şi la problemele sociale, economice, administrative şi politice. Sistemele ideatice germane înseamnă în cu totul altă măsură cercetare pură. Spaţiul social pentru aceasta îl reprezintă universitatea. Spaţiul social din care

apare fiziocratismul îl constituie curtea şi societatea de curte cu problemele sale specifice de gândire, orientate, de exemplu, către influenţarea concretă a regelui sau a amantei sale.

5. Ideile de bază ale lui Quesnay şi ale fiziocraţilor sunt cunoscute. Quesnay prezintă, în *Tableau economique,* viaţa economică a societăţii ca un proces mai mult sau mai puţin automat, ca un circuit închis de producţie, circulaţie şi reproducere a bunurilor. Vorbeşte despre legile naturale ale convieţuirii aflate la unison cu raţiunea. Din perspectiva acestei idei, Quesnay combate intervenţia arbitrară în circuitul economic a celor de la guvernare. Doreşte ca ei să cunoască legile acestuia pentru a ghida procesele, şi nu să emită dispoziţii după bunul lor plac şi în totală necunoştinţă de cauză. Pretinde libertatea comerţului, îndeosebi a comerţului cu grâne, pe motiv că reglarea automată, jocul liber al forţelor creează, după părerea sa, o ordine mult mai favorabilă pentru consumatori şi pentru producători decât regulamentele tradiţionale venite de sus şi nenumăratele bariere comerciale dintre provincii, dintre ţări.

Dar el,susţine integral opinia că procesele automate trebuie să fie cunoscute de o funcţionărime înţeleaptă şi educată, care să se ghideze pornind de la această cunoaştere. Mai ales aici se află deosebirea în modalitatea de prelucrare a experienţei de reglare

automată a vieţii economice dintre reformatorii francezi şi cei englezi. Quesnay şi adepţii săi se menţin fără excepţie în cadrul sistemelor monarhice existente. El nu se atinge de elementele fundamentale din „ancien regime" şi ale structurii sale instituţionaleIar acest fapt este valabil şi pentru o parte a funcţionărimii şi intelectualităţii care l-a susţinut şi care, într-un mod mai puţin abstract, mai puţin accentuat şi mai orientată fiind către cele practice, a ajuns la rezultate asemănătoare cu cele ale grupării de esenţă fiziocratică. în fond, experienţa şi succesiunea ideilor comune tuturor sunt cât se poate de simple: nu este adevărat - s-ar putea formula - că guvernanţii sunt atotputernici şi că pot reglementa după bunul lor plac toate relaţiile umane. Societatea, economia îşi au propriile lor legi, opunându-se influenţelor lipsite de înţelepciune ale guvernanţilor şi autorităţii. De aceea trebuie alcătuit un guvern înţelept, care să administreze şi să guverneze în conformitate cu „legile naturale" ale proceselor sociale, ceea ce înseamnă totodată în conformitate cu raţiunea.
6. Una dintre expresiile acestor idei reformatoare şi o evidentă reflectare a lor este în momentul formării sale conceptul de *civili-sation.* Când ideea de „homme civilise" duce la constituirea unui concept care să desemneze ansamblul comportamentului civilizat şi al stării sociale existente, aceasta este expresia clarviziunii specifice celui ce se opune, a criticului social. (

Se mai adaugă însă şi altceva, anume acea experienţă conform căreia guvernul nu poate lua decizii după bunul său plac, forţele sociale anonime opunându-i-se în mod automat, în cazul în care dispoziţia nu este ghidată de o cunoaştere precisă a acestor forţe şi legităţi; este experienţa neajutorării până şi a celui mai absolutist dintre guverne faţă de dinamismul dezvoltării sociale şi faţă de nefericire, de confuzia evidentă, de sărăcie şi de mizerie, pe care le instaurează măsurile arbitrare de guvernare, „nefireşti" şi „iraţionale". Această experienţă îşi găseşte expresia în ideea de fiziocraţie, conform căreia procesele sociale se desfăşoară, ca şi fenomenele naturale, în cadrul unui proces supus unei anumite legităţi. Iar aceasta este totodată experienţa care se concretizează în transformarea mai vechiului *civilise* în substantivul *civilisation,* şi care contribuie la a-i conferi celui dintâi o semnificaţie dincolo de utilizarea individuală. Durerile facerii revoluţiei industriale, care nu mai puteau fi concepute ca rezultat al unei guvernări, i-au învăţat pe oameni, pentru o scurtă perioadă de timp, să se vadă şi să se înţeleagă pentru întâia oară pe ei înşişi, propria lor existenţă socială, ca proces. Dacă urmărim în continuare utilizarea conceptului de *civilisation* în primul rând de către Mirabeau, vedem cu claritate cum această experienţă face ca întregul comportament civilizat al timpului său să apară într-o lumină cu totul nouă.
Comportamentul civilizat, „faptul de a fi civilizat", este resimţit şi recunoscut ca expresie a unui circuit şi guvernanţii trebuie să înţeleagă aceste legi pentru a putea face uz de ele.
Iată sensul conceptului de *Zivilisation* în acest stadiu timpuriu al întrebuinţării sale.
Mirabeau vorbeşte o dată în *Ami des hommes*[28] despre felul în care un surplus pecuniar diminuează populaţia, în sensul că sporeşte consumul fiecărui individ în parte. Acest surplus de bani, opinează el, „bannit l'industrie et Ies arts, et jette en consequence Ies etats dans la pauvrete et la depopulation", atunci când creşte prea mult. Şi continuă: „De la naîtrait comment le cercle de la barbarie â la decadence par la civilisation et la richesse

peut etre repris par un ministre habile et attentif et la machine remontee avânt que d'etre â sa fin".
In această frază se reuneşte de fapt tot ceea ce apoi este determinant la modul general pentru atitudinea fundamentală a fiziocraţilor: firescul cu care sunt privite în strânsă interdependenţă procesele dezvoltării economiei, a populaţiei, în cele din urmă întregul comportament civilizat, stăruinţa cu care toate acestea sunt privite ca un circuit, ca o continuă creştere şi descreştere, şi tendinţa politică, voinţa reformatoare în virtutea căreia, la urma urmei, guvernanţii sunt cei care trebuie să aibă ştiinţa necesară ca din înţelegerea acestor legităţi să fie în stare să reglementeze şi să conducă mai bine, mai luminat, mai raţional decât au făcut-o până atunci.

Dedicând regelui lucrarea sa din anul 1760, *Theorie de l'impot,* prin care îi recomandă monarhului proiectul fiziocraţie de reformare a fiscalităţii, Mirabeau promovează aceeaşi idee:
„L'exemple de tous Ies empires, qui ont precede le votre, et qui ont parcouru le cercle de la civilisation, serait dans le detail une preuve de ce que je viens d'avancer".
Poziţia critică a gentilomului de ţară Mirabeau faţă de bogăţie, de lux şi de întregul comportament civilizat dominant conferă concepţiei sale o coloratură specială. Civilizaţia autentică, opinează el, se află în circuitul dintre barbarie şi civilizaţia falsă, „decadentă", produsă prin surplus de bani. Sarcina unei guvernări luminate este aceea de a ghida acest automatism în aşa fel încât societatea să poată prospera pe linia de mijloc dintre barbarie şi decadenţă. întreaga problematică legată de *Zivilisation* este deja perceptibilă în momentul formării acestui concept. încă de atunci, de el se leagă ideea de decadenţă sau „declin", care de atunci încoace reapare mereu, în mod deschis sau voalat, în ritmul ciclurilor de criză. Totodată, se vede însă cât se poate de limpede că voinţa reformatoare se menţine intactă în cadrul sistemului social existent, manipulat de sus, iar faţă de ceea ce aceasta resimte ca fiind rău în comportamentul civilizat contemporan nu opune o imagine complet nouă sau un concept complet nou, ci unul care se leagă de cele existente, dorind să le amelioreze: dintr-o „falsă civilizaţie" trebuie să renască, prin măsuri pricepute şi luminate ale guvernării, „buna şi adevărata civilizaţie".
7. Mult din conceptul de *civilisation* poate să fi însemnat iniţial doar o nuanţare individuală. Dar ea cuprinde elemente ce corespund necesităţii generale şi experienţelor generale ale cercurilor reformatoare şi progresiste din societatea pariziană. Iar conceptul intră în uz în aceste cercuri cu atât mai mult cu cât este mai puternic avântul mişcării reformatoare în cursul comercializării şi industrializării în dezvoltare.
Ultima perioadă a domniei lui Ludovic al XV-lea reprezintă vremuri de slăbiciune şi dezordine ale vechiului sistem. Sporesc tensiunile interne şi externe. Se înmulţesc semnalele transformării sociale.
în 1773, în portul din Boston sunt aruncate în mare lăzile cu ceai, iar în 1775 urmează Declaraţia de independenţă a coloniei americane a Angliei: guvernul, se spune, se angajează pentru binele poporului. Dacă guvernul nu se conformează scopului său, majoritatea poporului are dreptul de a-l răsturna.
f Cercurile reformatoare ale stării de mijloc din Franţa urmăresc ceea ce se petrece pe

celălalt ţărm al Oceanului cu cea mai mare atenţie şi cu o simpatie în care se amestecă propriile tendinţe reformatoare cu duşmănia naţională tot mai mare faţă de Anglia, chiar

dacă în mintea celor aflaţi la conducere există orice alt gând în afara celui de demolare a monarhiei.
Totodată, devine tot mai puternic începând din 1774 sentimentul că este inevitabilă o confruntare cu Anglia şi că sunt necesare pregătirile de război. în acelaşi an, 1774, moare Ludovic al XV-lea. Sub noul rege, în cercul mai restrâns şi mai larg al curţii, se intensifică de îndată lupta pentru reformarea sistemului administrativ şi de guvernare. Iar ca rezultat al acestor lupte, încă din acelaşi an, Turgot este salutat de toate elementele reformatoare şi progresiste din ţară în calitate de „controleur general des finances".
„Enfin voici l'heure tardive de la justice", scrie fiziocratul Baudeau la numirea lui Turgot. Dacă acum, adaugă d'Alembert, „le bien ne se fait pas, c'est que le bien est impossible". Iar Voltaire regretă că se află în pragul morţii, acum, când observă „en place la vertu et la raison .
In aceiaşi ani, în vorbirea multora conceptul de *civilisation* apare pentru prima oară ca un concept cu totul uzual şi cu un sens stabilizat. In prima ediţie a cărţii *Histoire philosophique et politique des etablissements et de commerce des Europeens dans Ies deux îndes* a lui Raynal, din anul 1770, termenul nici măcar nu este amintit; în cea de-a doua, din 1774, acesta este „utilizat adeseori şi fără nici o ezitare asupra sensului ca un termen evident presupus la modul general şi de neînlocuit[30]".
Systeme de la nature al lui d'Holbach, din anul 1770, încă nu cuprinde cuvântul „civilizaţie". Dar în *Systeme sociale* din 1774, *civilisation* este un cuvânt frecvent utilizat.
Nu există nimic, pentru a cita un exemplu din afirmaţiile sale[31], „qui mette plus d'obstacle â la felicite publique, aux progres de la raison humaine, â la civilisation complete des hommes que Ies guerres continuelles dans lequels Ies princes inconsideres se laissent entraîner â tous moments".
Sau, în alt loc:
„La raison humaine n'est pas encore suffisamment excercee; *la civilisation des peuples n'est pas encore terminee;* des obstacles sans nombre se sont opposes jusqu'ici aux progres des connaissances utiles, dont la marche peut seuls contribuer â perfectionner nos gouvernements, nos lois, notre education, nos institutions et nos moeurs[32]".
Concepţia de bază a acestei mişcări reformatoare de critică socială de tip iluminist este de fiecare dată aceeaşi: ameliorarea instituţiilor, a educaţiei, a legilor urmează să fie pusă în practică prin progresul cunoaşterii. Ceea ce nu înseamnă „ştiinţă" în sensul german din secolul al XVIII-lea, căci nu universităţile grăiesc astfel, ci scriitorii profesionişti, funcţionarii, intelectualii, burghezii de curte extrem

de diferiţi între ei, pe care îi uneşte mediul societăţii bune, al saloanelor. Progresul va fi realizat în primul rând prin convingerea regilor, iluminarea guvernanţilor în sensul „raţiunii" sau, ceea ce spune acelaşi lucru, al „naturii", prin ocuparea funcţiilor de conducere de către bărbaţi luminaţi, dispuşi să facă reforma. Un anumit aspect al întregului

proces reformator şi progresist a ajuns să fie desemnat în uzanţele sociale printr-un concept stabil: *civilisation.* Ceea ce era evident încă de la Mirabeau în accepţia individuală şi încă necizelată din punct de vedere social a conceptului, ceea ce este caracteristic pentru orice mişcare reformatoare, se regăseşte şi aici: ordinea existentă este pe jumătate afirmată şi pe jumătate negată. Se consideră că societatea a atins o anumită treaptă pe calea către *civilisation.* Dar aceasta este insuficientă. Nu este permisă oprirea la acest nivel. Procesul progresează şi trebuie să fie impulsionat în continuare: „La civilisation des peuples n'est pas encore terminee".

t Două reprezentări s-au contopit în conceptul de *civilisation*: pe de o parte, se creează într-un mod cu totul general un concept opus altei trepte a societăţii, stării de „barbarie". Acest sentiment a pătruns în societatea de la curte cu mult timp în urmă, găsindu-şi expresia aristocrat-curtenească în termeni ca *politesse* sau *civilite.* Dar popoarele nu sunt încă destul de civilizate, declară bărbaţii mişcării reformatoare ce fac parte din starea de mijloc de la curte. A fi civilizat nu este doar o stare, ci un proces ce trebuie dus mai departe. Iată în ce constă noutatea căreia i se dă expresie prin conceptul de *civilisation.* Acesta preia însă în conţinutul său mult din ceea ce conferea dintotdeauna membrilor societăţii de la curte sentimentul că, în comparaţie cu cei ce trăiau mai simplu, mai necivilizat sau într-un mod mai barbar, ei reprezentau o societate de nivel superior: gândul la starea acelor *moeurs* sau a comportamentului civilizat, deci la maniere, la tactul social, la consideraţia pe care unul o datorează celuilalt şi la multe complexe de acelaşi genDar în mâinile stării de mijloc aflate în ascensiune, pe buzele mişcării reformatoare se extind ideile despre ceea ce este necesar pentru a transforma o societate într-o societate civilizatăCivilizarea statului, a constituţiei, a educaţiei şi, implicit, a păturilor largi ale poporului, eliberarea de tot ce continuă să fie barbar în starea de fapt existentă sau care lezează raţiunea - fie că este vorba de pedepsele judiciare, de barierele de stare ale burgheziei sau de îngrădirile ce împiedică o dezvoltare mai liberă a comerţului - trebuie să urmeze rafinarea obiceiurilor şi pacificarea ţării în interior prin intermediul regilor. £

„Le roi parvint - a afirmat cândva Voltaire, referindu-se la epoca lui Ludovic al XIV-lea[33] - â faire d'une nation jusque lâ turbulente un peuple paisible qui ne fut dangereux qu'aux ennemis... Les moeurs s'adoucirent..."

Se impune să demonstrăm şi mai exact cât de importantă a fost în realitate semnificaţia pacificării interne pentru procesul civilizării. Dar Condorcet, care, raportat la Voltaire, a fost un reformator al generaţiei mai tinere, fiind considerabil mai în opoziţie decât acesta, remarcă în observaţiile sale faţă de ideea lui Voltaire:

„Malgre la barbarie d'une pârtie des lois, malgre Ies vices des principes d'administration, l'augmentation des impots, leurs forme onereuse, la durete des lois fiscales, malgre Ies mauvaises maximes, qui dirigerent le gouvernement dans la legislation de commerce et des manufactures, enfîn malgre Ies persecutions contre Ies protestants, on peut observer que Ies peuples de l'interieur du royaume ont vecu en paix â l'abri des lois".

Această enumerare, care nu este complet lipsită la rândul ei de confirmarea celor existente, oferă o imagine a tot ce se simţea nevoia a fi reformat. Indiferent dacă în acest sens

conceptul de *civilisation* este utilizat explicit sau nu, el se referă la tot ceea ce continuă să fie
„barbar".
Această dispută evidenţiază întru totul deosebirea faţă de cursul german al dezvoltării şi astfel deosebirea faţă de instrumentarul conceptual german: vedem cum intelectualitatea stării de mijloc în ascensiune din Franţa se află în cercul de curte, situându-se în linia tradiţiei aristocrate de curte. Vorbeşte limba acestui cerc, perfecţionând-o. Comportamentul şi reacţiile ei emoţionale sunt modelate, cu anumite modificări, în sensul acestei tradiţii. Conceptele şi ideile sale nu sunt în nici un caz chiar nişte anticoncepte faţă de cele ale aristocraţiei de curte. în mod corespunzător poziţiei sale sociale în cercul de la curte, continuă să cristalizeze în jurul conceptelor aristocratice curtene, cum ar fi ideea de „a fi civilizat", alte idei din domeniul cerinţelor sale politice şi economice, idei care îi erau străine intelectualităţii germane, corespunzător situării sale sociale diferite şi implicit experienţei sale diferite, şi care, în orice caz, nu aveau pentru aceasta aceeaşi actualitate. Burghezia franceză, relativ activă din punct de vedere politic, dispusă la reforme cel puţin într-o anumită măsură şi care, în cele din urmă, a fost revoluţionară o scurtă perioadă de timp, a fost şi a rămas, în comportament şi în modelarea reacţiilor emoţionale, legată în mare măsură de tradiţia de curte, chiar şi după ce structura vechiului regim fusese demolată, deoarece, prin contactele mai strânse dintre cercurile aristocratice şi cele ale stării de mijloc, o bună parte din comportamentul civilizat de curte devenise cu mult timp înainte de revoluţie comportamentul civilizat al stării de mijloc. Aşa se poate înţelege faptul că Revoluţia burgheză din Franţa a distrus vechiul sistem politic, nu însă şi unitatea tradiţiei de comportament civilizat.

Intelectualitatea stării de mijloc germane, cu totul neputincioasă politic, dar radicală în cele spirituale, a reprezentat centrul de formare a unei tradiţii proprii, pur burgheze, care s-a deosebit în mare măsură de tradiţia aristocratică de curte şi de modelele acesteia. Iar dacă, desigur, nici ceea ce s-a înfăţişat treptat sub formă de caracter naţional german în secolul al XIX-lea nu a fost privat de moştenirea aristocraţiei devenite burgheze, pentru ample domenii ale tradiţiei culturale germane şi ale comportamentului german această determinare specifică a stării de mijloc s-a menţinut predominantă, din moment ce sciziunea socială mai accentuată dintre cercurile burgheze şi cele aristocratice şi, o dată cu acestea, o neuniformitate a comportamentului civilizat german s-au menţinut încă mult timp după secolul al XVIII-lea.
Conceptul francez de *civilisation* oglindeşte exact în aceeaşi măsură destinul social specific al burgheziei franceze ca şi conceptul de *Kultur* pe cel german. Conceptul de *civilisation* reprezintă iniţial, ca şi conceptul de cultură, un instrument al cercurilor de opoziţie ale stării de mijloc, mai ales ale intelectualităţii acestei stări, în cadrul dezbaterii sociale purtate în interior0 dată cu ascensiunea burgheziei acesta devine esenţa naţiunii, expresie a conştiinţei de sine naţionale. în revoluţia propriu-zisă, conceptul de *civilisation,* care în esenţă indică un proces treptat, o evoluţie, şi care nu îşi neagă încă sensul său primordial ca deviză a reformei, nu joacă un rol prea însemnat printre lozinci. Când revoluţia s-a temperat, puţin înainte de trecerea în noul secol, acest concept începe să-şi croiască drum

în lume. Chiar în acea vreme îşi dobândeşte sensul de concept justificativ al aspiraţiilor naţionale expansioniste şi colonialiste ale Franţei, încă de când se afla în drum spre Egipt, în 1798, Napoleon strigă trupelor sale: „Soldaţi, întreprindeţi o cucerire ale cărei urmări sunt incomensurabile pentru civilizaţie". în mod diferit faţă de momentul genezei acestui concept, popoarele percep de acum înainte *procesul* civilizării din interiorul propriei lor societăţi ca încheiat; se simt în esenţă purtătoare ale unei civilizaţii existente sau în stare de alta, ca portdrapele ale civilizaţiei din afară. Din întregul proces premergător al civilizării nu se păstrează în conştiinţă altceva decât un vag sediment. Rezultatul lui este înţeles pur şi simplu ca o expresie a înzestrării proprii, mai elevate; nu interesează faptul că de-a lungul multor secole s-a evoluat către un comportament civilizat propriu şi nici întrebarea cum anume. Iar conştiinţa propriei superiorităţi, conştiinţa „civilizaţiei", va servi din acest moment cel puţin acelor naţiuni care au devenit colonialiste prin cuceriri şi s-au constituit astfel într-un strat superior pentru mari părţi ale teritoriilor neeuropene, în egală măsură pentru a-şi justifica dominaţia, la fel

cum în trecut precursorii conceptului de civilizaţie, *politesse* şi *civilite,* serviseră stratului superior al aristocraţiei de curte drept justificare a dominaţiei sale.
în faptfo fază esenţială a *procesului* civilizării s-a încheiat chiar în acel timp în care *conştiinţa* civilizaţiei, conştiinţa superiorităţii propriului comportament şi substanţializarea acestuia în ştiinţă, tehnică sau artă începe să se răspândească peste naţiuni întregi ale Apusului. »
Despre această fază a procesului civilizării, despre faza în care conştientizarea procesului abia dacă este sesizabilă, iar conceptul de civilizaţie deloc, vom vorbi în cele ce urmează.
ⁿ▪

Capitolul 2

„Civilizarea" ca modificare specifică a conduitei umane

. *Istoricul conceptului de* civilite

- 1. Antiteza în care s-a exprimat conştiinţa de sine apuseană în Evul Mediu este antiteza dintre creştinism şi păgânism sau, mai exact, dintre creştinismul drept-credincios romano-latin, pe de o parte, şi păgânism şi erezie pe de altă parte, inclusiv creştinismul greco-răsăritean[1].

In numele crucii, iar mai târziu în numele civilizaţiei, îşi poartă în Evul Mediu societatea apuseană războaiele de colonizare şi de expansiune. In ciuda oricărei secularizări, în acest termen, „civilizare", continuă să fie perceptibil ecoul acelei idei a creştinismului latin şi a cruciadelor feudal-cavalereşti. Desigur, nu a dispărut amintirea faptului că atât cavalerii, cât şi credinţa romano-latină sunt martorii unei anumite etape a societăţii apusene, ai unei etape parcurse în egală măsură de toate marile popoare ale lumii occidentale.

Conceptul de *civilite* şi-a dobândit semnificaţia pentru societatea apuseană în acele vremuri în care s-a destrămat societatea cavalerească şi unitatea Bisericii catolice. Este întruparea unei societăţi care, ca etapă, ca instanţă de modelare, nu a devenit mai puţin importantă pentru forma comportamentului civilizat sau a „civilizării" apusene decât societatea feudală de mai înainte. Concepţulde *civilite* este, de asemenea, expresia şi simbolul unei formaţiuni sociale, care cuprinde cele mai diverseTraţionalitâfTşi în care, ca şi în cadrul Bisericii, se vorbeşte o limbă comună, mai întâi italiana, apoi într-o tot mai mare măsură franceza. Aceste limbi preiau funcţia deţinută până în acel moment de limba latină*P* In ele se manifestă pe o nouă bază socială unitatea Europei şi, totodată, noua formaţiune socială care acum alcătuieşte oarecum coloana ei vertebrală, societatea de curte.Situaţia acesteia, conştiinţa de sine, trăsăturile sale caracteristice îşi găsesc expresia în conceptul de *civilite.*

2.» Conceptului de *civilite* i-a fost atribuită formarea şi funcţia specifică, despre care este vorba aici, în al doilea sferLal secolului al XVI-lea. Punctulj3äujl£pornire poate fi determinat cu exactitate.

Formarea sa cu semnificaţia specifică în care a fost apoi receptat de către societate se datorează unei mici scrieri a lui Erasmus din Rotterdam, *De civilitate morum puerilium (Desvre buna creştere a* cogiiTărTrpublicată în anul 1530în mod evident, opusculul tratează o temă despre care era momentul să se discute. Căci s-a bucurat de îndată de o răspândire puţin obişnuită. A avut parte de reeditări succesive. încă înainte de moartea lui Erasmus, adică în primii şase ani de la apariţie, a fost publicată de peste 30 de ori[2]. Iar în total pot fi numărate peste 130 de reeditări, dintre care 13 în secolul al XVIII-lea. Abundenţa traducerilor, imitaţiile şi prelucrările nu pot fi trecute cu vederea. La doi ani de la publicarea scrierii a apărut prima traducere în engleză. La patru ani de la tipărire a fost adusă sub formă de catehism, iar în această vreme a început să fie introdusă ca manual şcolar la cursurile pentru băieţi. Au urmat o traducere în germană şi una în cehă. în 1537, 1559, 1569, 1613 au apărut noi traduceri în franceză.

După o scriere franceză a lui Mathurin Cordier, în care sunt prelucrate învăţături din scrierea lui Erasmus împreună cu cele ale altui umanist, Johannes Sulpicius, un anumit tip francez de litere de tipografie a fost denumit încă din secolul al XVI-lea *civilite.* Toată seria de cărţi influenţată apoi direct sau indirect de scrierea lui Erasmus a fost tipărită până la

sfârşitul secolului al XVIII-lea cu caractere *civilite*[3].
3. Aici, ca de atâtea ori în istoria cuvintelor, aşa cum s-a întâmplat şi pe parcursul transformării conceptului de *civilite* în acela de *civili-sation,* un individ a dat impulsul. Prin scrierea sa, Erasmus a conferit cuvântului *civilitas,* de mult cunoscut şi ades întrebuinţat, o nouă accepţie şi un nou impuls. Dar fie că a ştiut, fie că nu, în mod evident a rostit ceva ce corespundea în vremea aceea unei nevoi sociale. Conceptul de *civilitas* s-a stabilizat de atunci în conştiinţa oamenilor cu sensul special conferit de tema acestei scrieri. S-au dezvoltat apoi, în mod corespunzător, cuvintele la modă în diferitele limbi populare, franţuzescul *civilite,* englezescul *civility,* italienescul *civiltă,* apoi şi germanul *Zivilităt,* care însă nu s-a încetăţenit nicicând într-o asemenea măsură precum cuvintele corespunzătoare din celelalte mari culturi.
O asemenea izbucnire mai mult sau mai puţin spontană de cuvinte în cadrul vorbirii indică mai totdeauna o modificare survenită în viaţa oamenilor, mai ales când sunt în discuţie concepte cărora le este dat să se situeze în centru şi să dăinuiască atât de mult ca acesta. Se prea poate ca însuşi Erasmus să nu fi atribuit micii scrieri *De civilitate morum puerilium* o semnificaţie prea mare în ansamblul

operei sale. în introducere el afirmă că arta de a forma tineri are diferite discipline, „civilitas morum" nefiind decât una dintr-un şir; nu neagă că aceasta este „crassissima philosophiae pars", partea cea mai rudimentară a filozofiei. Scrierea se bucură de o importanţă cu totul aparte, mai puţin ca fenomen singular, mai puţin ca operă individuală, cât ca simptom al unei transformări, ca substanţializare a unor procese sociale. în primul rând, ecoul pe care l-a stârnit, ascensiunea cuvântului din titlu ca expresie principală de autointer-pretare a societăţii europene atrage privirea asupra scrierii.
4. Ce tratează scrierea?
Tema trebuie să expliciteze la ce şi în ce sens este necesar noul concept. Trebuie să cuprindă indicii cu privire la modificările şi la procesele sociale, care l-au ridicat la rangul de cuvânt la modă.
Cartea lui Erasmus tratează ceva deosebit de simplu: comportamentul omului în societate, mai cu seamă, dar nu exclusiv, acel „externum corporis decorum", bunele maniere privind ţinuta corporală externă.
Este dedicată unui băiat din nobilime, unui fiu de principe, şi a fost scrisă pentru educarea băieţilor. «
Cuprinde idei simple, expuse cu mare seriozitate, totodată cu mult umor şi ironie, într-o limbă clară, cizelată şi cu o precizie demnă de invidiat. Se poate spune că nici una dintre urmaşele ei n-au mai egalat-o vreodată în forţă, claritate şi formulare personală. Dacă privim mai atent, întrezărim în spatele ei o lume, un mod de viaţă care, desigur, se apropie în multe privinţe de al nostru, dar în altele rămâne foarte îndepărtat; şi indică atitudini care s-au pierdut până la noi, pe care s-ar putea ca unii dintre noi să le denumim „barbare" sau chiar „necivilizate". Prezintă multe aspecte care au devenit între timp inexprimabile, dar şi multe altele care au devenit fireşti[4].
Astfel, Erasmus vorbeşte despre privirea omului. Ceea ce spune reprezintă îndrumări pentru cei ce urmează să se educe, dar constituie totodată mărturii ale observării

nemijlocite şi vii a oamenilor, pe care el însuşi a făcut-o.
„Sint oculi placidi, verecundi, compositi - afirmă el - non torvi, quod est truculentiae... non vagi ac volubiles, quod, est insaniae, non limi quod est suspiciosorum et insidias molientium..."
Traducerea poate fi făcută anevoie fără o considerabilă pierdere de tonalitate: ochii larg deschişi sunt semn de stupiditate, cei prea fixaţi un semn de indolenţă, cei ce privesc prea acut sunt înclinaţi spre gâlceava, prea vioaie şi grăitoare este privirea celor lipsiţi de ruşine; să arate un spirit calm şi prietenie respectuoasă este cel mai bine Nu întâmplător se spunea în vechime: sediul sufletului este în ochi. „Animi sedem esse in oculis."

Ţinuta trupului, gesturile, veşmintele, expresia feţei, comportamentul „exterior" despre care tratează scrierea este expresia lăuntrică a omului, considerat în ansamblu. Erasmus ştie acest lucru şi pe alocuri îl spune răspicat:
„Quamquam autem externum illud corporis decorum ab animo bene composito proficiscitur, tamen incuria praeceptorum (datorită educaţiei deficitare) nonnunquam fieri videmus, ut hanc interim gratiam in probis et eruditis hominibus desideremus".
La nări să nu se vadă mucozităţi, afirmă ceva mai încolo. Un ţăran îşi suflă nasul în căciulă şi în haină, un cârnăţar şi-l şterge cu braţul şi cu cotul. Nu este cu mult mai onorabil să foloseşti mâna, ca apoi să te ştergi de haină. Mai decent este să îţi ştergi mucozităţile cu o batistă, pe cât posibil întorcându-ţi faţa: „Strophiolis accipere narium recrementa, decorum". Dacă în timp ce îţi sufli nasul cu două degete cade ceva pe pământ, trebuie de îndată călcat cu piciorul: „Si quid in solum dejectum est emuncto duobus digitis naso, mox pede proterrendum est". Aceeaşi învăţătură este valabilă pentru salivă: „Aversus expuito, ne quem conspuas aspergasve. Si quid purulentius in terram rejectum erit, pede proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet linteolo excipito".
Cu aceeaşi infinită grijă şi naturaleţe cu care sunt spuse aceste lucruri, a căror simplă rostire l-ar fi şocat pe omul „civilizat" de pe o treaptă ulterioară, corespunzătoare altei modelări a reacţiilor emoţionale, se relatează, de exemplu, cum trebuie să stai aşezat, cum să saluţi; sunt descrise gesturi care ne-au devenit străine, de exemplu statul într-un picior. Şi este recomandabil să ne gândim că unele dintre gesturile ce ne par stranii, care însoţeau mersul şi dansul şi pe care le vedem în tablourile sau la statuile medievale, nu trebuie atribuite doar „manierei" pictorilor şi sculptorilor, ele conservând o comportare şi gesturi efectiv existente de care ne-am înstrăinat, substanţializări ale unei stări sufleteşti sau afective diferite.
Cu cât ne adâncim în această mică scriere, cu atât mai evidentă devine imaginea unei societăţi ce are forme de comportament care ne sunt cunoscute în unele puncte, în multe altele străine.
Vedem oamenii stând la masă: „Adextris sit poculum, et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis", spune Erasmus. Paharul şi cuţitul bine curăţat la dreapta, la stânga pâinea. Acesta este serviciul de masă. Cuţitele sunt purtate de cei mai mulţi asupra lor, de unde probabil prescrierea de a le ţine curate. Furculiţe nu prea există sau, în orice caz, sunt folosite doar pentru a lua carnea de pe platou. Cuţitul şi lingura sunt adesea folosite în

comun. Nu întotdeauna există pentru fiecare o astfel de ustensilă: dacă ţi se oferă ceva lichid, spune Erasmus, gustă şi dă lingura înapoi după ce ai şters-o.

Când se aduc platourile cu carne, fiecare îşi taie o bucată, pe care o ia cu mâna şi o aşază în farfuria sa, dacă există farfurii, în caz contrar pe o felie groasă de pâine. Termenul „quadra", utilizat de Erasmus, pare a desemna la el atât un disc metalic, cât şi o felie de pâine.
„Quidam ubi vix bene consederint mox manus in epulas conji-ciunt." Unii întind mâna spre platou de îndată ce s-au aşezat, afirmă Erasmus. Doar lupii se năpustesc sau nesătuii. Nu te repezi să fii primul care apucă merindele de pe platoul abia adus. Băgatul degetelor în supă trebuie lăsat în seama ţăranilor. Nu scotoci prin platoul întreg, ci ia-ţi prima bucată ce-ţi vine la îndemână. Şi aşa cum este un semn de reţinere insuficientă să scotoceşti prin tot platoul cu mâna - „in omnes patinae plagas manum mittere" -, nu este prea cuviincios nici să roteşti castronul în aşa fel încât să-ţi revină o bucată mai bună.
„Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est." Ceea ce nu poţi ţine în mână, pune pe „quadra" ta. Dacă cineva îţi oferă o bucată de plăcintă sau de pastet cu lingura, serveşte-te fie folosind „quadra", fie ia lingura ce ţi se oferă, aşază mâncarea pe „quadra" şi înapoiază lingura: „Si quis e placenta vel artocrea porrexerit aliquid cochleari, aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo, cochleare reddito".
După cum am spus, şi farfuriile sunt rare. Tablourile ce înfăţişează scene de masă din această perioadă sau din cele anterioare oferă mereu aceeaşi imagine, neobişnuită pentru noi, amintită de Erasmus în scrierea sa. Uneori masa este acoperită cu feţe de masă bogate, alteori nu, dar de fiecare dată se află puţine lucruri pe masă, recipiente din care se bea, solniţa, cuţite, linguri şi atât, uneori se văd feliile de pâine, acele quadrae, care în franceză sunt denumite „tranchoir" sau „tailloir". Cu toţii, de la rege şi regină până la ţăran şi ţărancă, mănâncă ajutându-se cu mâna. în pătura superioară există în acest sens forme mai alese. Se cade să te speli pe mâini înainte de masă, afirmă Erasmus. Dar nu există încă săpun. De cele mai multe ori, oaspetele întinde mâinile, iar un paj îi toarnă apă. Uneori apa este uşor parfumată cu muşeţel sau rozmarin[5]. In societatea aleasă nu se bagă ambele mâini în castron. Cel mai select este să foloseşti doar trei degete de la o mână. Acesta este un element ce diferenţiază păturile de sus de cele de jos.
Degetele devin soioase. „Digitos unctos vel ore praelingere vel ad tunicam extergere... incivile est", afirmă Erasmus. Nu este politicos nici să te lingi pe degete, nici să le ştergi de tunică.
Adesea paharul propriu se oferă şi altora să bea din el, sau toată lumea bea dintr-un ulcior comun. Erasmus avertizează: „Şterge-te la gură înainte". Dar cuiva cu care te înţelegi bine îi poţi oferi chiar

din carnea pe care tocmai o mănânci. „Mai bine renunţă la aşa ceva -spune Erasmus - nu este foarte onorabil ca din ceea ce ai mâncat pe jumătate să îi oferi altuia." Iar mai încolo se spune: „A muia pâinea din care ai muşcat din nou în sos este un obicei ţărănesc, puţin elegant fiind şi să scoţi din gură mâncarea pe care ai mestecat-o şi s-o pui iarăşi pe quadra.

Dacă nu poţi înghiţi ceva, întoarce-te discret şi aruncă bucata undeva". Apoi spune din nou: „Este bine dacă prin conversaţie se creează pauze în timpul mesei. Unii mănâncă şi beau neîncetat, nu pentru că le-ar fi foame sau sete, ci pentru că nu sunt în stare să-şi stăpânească în alt mod atitudinea. Simt nevoia să se scarpine în cap, să se scobească în dinţi, să gesticuleze cu mâinile sau să se joace cu cuţitul, sau să tuşească, să gâfâie şi să scuipe. Toate acestea provin din stângăcie ţărănească şi creează impresia de scrânteală".
Dar este de asemenea necesar, adică posibil, ca Erasmus să afirme: nu te despuia fără să fie cazul.
„Membra quibus natura pudorem addidit, retegere citra necessitatem, procul abesse debet ab indole liberali. Quin, ubi necessitaş hoc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est."
Unii prescriu, afirmă autorul, ca băiatul să-şi reţină vânturile strângându-şi fesele, „compressis natibus ventris flatum retineat", ceea ce poate duce însă la îmbolnăvire.
Iar în alt loc: „Reprimere sonitum, quem natura fert, ineptorum est, qui plus tribuunt civilitati, quam saluţi". Vomită liniştit, dacă simţi nevoia: „Vomiturus secede: nam vomere turpe non est, sed ingluvie vomitum accersisse, deforme est".
5. Cu mare atenţie, Erasmus delimitează în scrierea sa perimetrul conduitei umane, principalele situaţii ale vieţii sociale. El tratează cele mai elementare fapte la fel de firesc ca pe cele mai subtile dintre problemele comportamentului oamenilor în societate. în primul capitol tratează „de decente ac indecente totius corporis habitu" - aspectul decent şi indecent al tuturor părţilor corpului, în cel de-al doilea „de cultu corporis" - despre îngrijirea trupului, în al treilea „de moribus in templo" - despre comportamentul cuviincios în locaşurile sfinte, în al patrulea „de conviviis" - despre banchete, în al cincilea „de congressibus" - despre reuniuni, în al şaselea „de lusu" - despre distracţii, iar în al şaptelea „de cubiculo" - despre viaţa de alcov.
Acesta este cercul de probleme prin a cărui tratare Erasmus a dat conceptului de „civilitas" un nou imbold.
Conştiinţa noastră nu este capabilă să reconstituie de fiecare dată fără ezitare imaginea acestei alte trepte a propriei istorii. Dezinvoltura

cu care Erasmus şi contemporanii săi erau în stare să discute despre toate domeniile comportamentului uman s-a pierdut până în zilele noastre. In multe situaţii el depăşeşte pentru noi limita de aversiune. Dar tocmai acest fapt ţine de problemele despre care ne-am propus să tratăm aici. Prin urmărirea felului în care s-au transformat acele concepte prin care diversele societăţi au căutat să se exprime, coborând de la conceptul de civilizare către precursorul acestuia, conceptul de *civilite,* se ajunge dintr-o dată pe urmele procesului civilizării în sine, pe urmele modificărilor efective de comportament din Occident. Faptul că ne jenăm să discutăm sau chiar numai să auzim multe dintre cele tratate de Erasmus ţine de simptomele procesului de civilizare. Indispoziţia, exprimată sau nu, ce ne cuprinde faţă de oamenii care spun pe nume necesităţilor trupeşti sau discută despre ele mai deschis decât am face-o noi, este unul din sentimentele predominante etichetate ca „barbar" sau „necivilizat". Aceasta este, prin urmare, „indispoziţia creată de barbarie" sau, pentru a ne exprima mai corect şi mai puţin valorizant, jena faţă de acea stare emoţională diferită, faţă

de acel standard diferit de jenă întâlnit şi astăzi la multe societăţi pe care le numim „necivilizate", faţă de acel standard al aversiunii care l-a precedat pe al nostru şi ca a cărui premisă se constituie. Se naşte întrebarea cum şi de ce a ajuns de fapt societatea apuseană de la un standard la celălalt, cum s-a „civilizat". Nu se poate evita ca, la aprecierea acestui proces de civilizare, să fie trezite asemenea sentimente de indispoziţie şi aversiune. Este bine să fim conştienţi de ele. Este necesar, măcar atunci când facem o apreciere, să încercăm să suprimăm toate acele sentimente de aversiune şi de superioritate, toate acele aprecieri valorice şi cenzuri ce se leagă de conceptele de „civilizaţie" sau de „necivilizat". Tipul nostru de comportament a izvorât din acela pe care îl desemnăm „necivilizat". Dar conceptele cuprind prea static şi prea lipsit de nuanţe modificarea efectivă. In realitate, în opoziţia dintre „civilizat" şi „necivilizat" nu avem de a face cu o antiteză de tipul celei dintre „bine" şi „rău"; aici este vorba, în mod cât se poate o!e evident, de trepte ale unei serii în dezvoltare, care se continuă. Poate ar fi bine ca şi celor ce vor veni după noi treapta noastră de civilizaţie, comportamentul nostru să le determine sentimente de aversiune asemănătoare celor pe care ni le provoacă nouă uneori comportamentul înaintaşilor noştri. Exprimările reacţiilor emoţionale şi conduita socială au evoluat de la o formă şi un standard care nu au reprezentat un început, adică nimic din ceea ce, într-un sens absolut şi nenuanţat, ar putea fi desemnat ca „necivilizat" până la ale noastre, pe care le caracterizăm prin termenul de „civilizate". Iar noi suntem nevoiţi, pentru a le înţelege, să ne întoarcem, în rememorarea istorică, până la acela din care s-a ivit. „Civilizaţia", pe care în mod obişnuit

o considerăm ca pe un bun, care ne parvine pur şi simplu în formă finită, aşa cum ni se prezintă, şi în legătură cu care nu ne punem problema cum am ajuns s-o dobândim, este un proces sau o parte a unui proces în care ne aflăm noi înşine. Tot ceea ce este individual şi considerat a ţine de civilizaţie, maşinile, descoperirile ştiinţifice, formele statale, orice ar fi, sunt dovezi ale unei anumite structurări a relaţiilor umane, a societăţii, şi a unui anumit tip de conduită umană. Rămâne să ne punem întrebarea dacă modificările de conduită, procesul social de „civilizare" a omului, cel puţin în faze individuale şi în trăsăturile sale caracteristice elementare, sunt accesibile conştiinţei gânditoare cu un anumit grad de precizie.

II. Formele medievale de comportamentv în societate

1 In scrierea lui Erasmus din Rotterdam *De civilitate morum puerilium* se conturează un anumit tip de conduită socială. Chiar raportându-ne la aceasta, este dificil să ne descurcăm cu simpla antiteză dintre „civilizat" şi „necivilizat".-»

Cine l-a precedat? A fost primul care s-a ocupat de asemenea probleme?

Nicidecum. întrebări asemănătoare i-au preocupat şi pe oamenii din Evul Mediu, pe oamenii din Antichitatea greco-romană şi desigur şi pe oamenii „civilizaţiilor" înrudite, care ne-au precedat.

Nu este posibil să abordăm acest proces, ce nu cunoaşte un început, fără a ne delimita. De oriunde am începe, există o mişcare, există ceva care precedă. Pentru cercetarea retrospectivă este necesar să stabilim nişte limite care să corespundă, pe cât posibil,

proceselor efective. Aici ar trebui să fie suficient să pornim de la standardul medieval - fără a-l cerceta mai amănunţit -, pentru a urmări mişcarea, curba dezvoltării care conduce de acolo spre timpurile noi.
Din Evul Mediu ne-au parvenit numeroase informaţii cu privire la ceea ce, în situaţii particulare, era considerat a fi o conduită demnă pentru societate. Şi în acest caz, normele de conduită la masă au jucat un rol deosebit. Mâncatul şi băutul se aflau în cu totul alt fel în centrul vieţii de societate decât azi, când - adeseori, deşi nu întotdeauna - formează mai degrabă cadrul şi introducerea conversaţiei şi a petrecerii timpului în societate.
Clerici învăţaţi au conceput ocazional în latină nişte norme de comportament, mărturii ale standardului societăţii lorsIn scrierea sa *De institutione novitiarium,* Hugo de St. Victor (1141) se ocupă printre altele şi de asemenea probleme. Evreu botezat, spaniolul Petrus Alphonsi tratează despre ele în *Disciplina clericalis,* la începutul

secolului al Xll-lea; dintre cele şase sute şaizeci şi două de versete latine cuprinse sub titlul *Morale scolarium,* din anul 1241, Johannes v. Garland dedică unele regulilor de comportament în societate, îndeosebi manierelor la masă. o
Pe lângă asemenea norme de comportament din societatea clericală vorbitoare de latină, există, începând cam din secolul al XlII-lea, mărturii corespunzătoare în diferite limbi laice, iniţial mai ales din cercurile societăţii curtene a cavalerilor.
Cele mai timpurii consemnări ale manierelor uzuale în straturile laice superioare provin din Provence şi din învecinată Italie, de care este legată din punct de vedere cultural. De asemenea, prima scriere germană despre curtenie este opera unui „străin", italianul Thomasin de Zerclaere, şi se intitulează *Oaspetele străin* (tradusă în germană de Friedrich Riickert). O altă scriere despre curtenie a lui Thomasin, scrisă în aceeaşi limbă italiană, conţine în titlul german o formă timpurie a conceptului de „Hoflichkeit", curtoazie. Respectiva scriere, pierdută între timp, este amintită ca fiind o „buoch von der hufscheit". Din acelaşi cerc cavaleresc-curtenesc provin cele cincizeci de scrieri despre curtenie ale lui Bonvicino da Riva şi *Hofzucht Manierele curteneşti),* atribuită lui Tannhäuser. Ocazional se găsesc şi în marile cântece epice ale societăţii cavalereşti-curtene asemenea norme, de exemplu în *Roman de la Rose*[6], din secolul al XlV-lea. Cartea lui John Russel *Book ofNurture,* datând probabil din secolul al XV-lea, oferă, în versuri scrise în engleză, un întreg compendiu al comportamentului pentru tânărul nobil aflat în slujba unui mare domn, asemănător şi în forma prescurtată, *The Babees Book*[7].
Alături de acestea, există în diverse limbi, mai ales în ediţiile din secolele al XlV-lea sau al XV-lea, dar probabil că parţial, în esenţă, de o dată mai veche, o cu totul altă serie de versete mai lungi sau mai scurte destinate memorării, tratând „Tischzuchten" - manierele la masă. învăţatul pe dinafară juca în societatea medievală, în care cărţile erau mai rare şi mai scumpe, un cu totul alt rol decât azi ca mijloc de instruire şi de educare, iar aceste norme rimate constituiau una dintre căile prin care se încerca să se întipărească în memoria oamenilor ceea ce trebuiau sau nu trebuiau să facă în societate, dar mai ales la masă.
2. Aşa cum scrierile medievale ce prescriu diverse maniere şi ai căror autori sunt cunoscuţi nu sunt produse individuale în accepţia modernă a cuvântului, nici aceste „scrieri despre manierele la masă" nu consemnează idei personale ale unor indivizi din cadrul unei

societăţi foarte individualizate. Ceea ce ni s-a transmis în formă scrisă sunt fragmente ale unei ample tradiţii orale, reflectări a ceea ce era efectiv uzual în societate, şi care tocmai de aceea sunt importante, ele transmiţând nu ceva excepţional, ci tipicul pentru societate.

Nici acele câteva poeme, păstrate pentru posteritate sub un nume cunoscut, precum *Hofzucht* de Tannhăuser sau *Book of Nurture* de John Russel, nu reprezintă altceva decât concepţii individuale ale unuia dintre numeroasele curente tradiţionale, care circulau în societate corespunzător cu structurarea sa. Cei ce le consemnau nu erau nici legiuitorii şi nici creatorii acestor norme, ci culegători, ordonatori ai preceptelor şi tabuurilor uzuale în societate; de aceea, în mai toate aceste scrieri, fie că au de-a face cu literatura sau nu, se regăsesc mereu precepte asemănătoare, reflectări ale aceloraşi obiceiuri, mărturii ale unui anume standard comportamental şi emoţional în
viaţă şi societate.
La o cercetare mai atentă, se pot eventual evidenţia anumite diferenţe ale obiceiurilor ţinând de tradiţiile naţionale privite individual şi, în măsura în care materialul o permite, deosebiri ale standardului social sau chiar unele reorganizări în cadrul aceloraşi curente ale tradiţiei. Pare, de exemplu, că tonalitatea şi chiar obiceiurile au înregistrat modificări în secolele al XlV-lea şi al XV-lea, o dată cu ascensiunea elementelor citadine reprezentate de bresle, la fel ca în vremurile mai recente, când modelele iniţiale de conduită aristocratică de curte au fost preluate de cercurile burgheze.
Studierea modificărilor survenite în conduita medievală rămâne o sarcină a cercetării viitoare. Aici este îndeajuns să ne referim la ele şi să amintim faptul că standardul medieval este lipsit de o anumită mişcare interioară şi nu reprezintă în nici un caz „începutul", cu atât mai puţin sfârşitul procesului „civilizării", şi nici, după cum s-a afirmat ocazional, „starea de barbarie" sau cea „de primitivitate".
Standardul existent atunci era diferit de al nostru, iar dacă a fost mai bun sau mai rău nu constituie obiectul discuţiei noastre. Atunci când, „în căutarea timpului pierdut", ne îndreptăm pas cu pas de la secolul al XVIII-lea la secolul al XVI-lea şi de la secolul al XVI-lea la secolele al XlII-lea şi al XH-lea, n-o facem cu convingerea că aici s-ar afla „începutul" procesului de civilizare, ci pentru că reîntoarcerea la noi, micul drum de la standardul Evului Mediu până la standardul epocii moderne timpurii, şi încercarea de a înţelege ce s-a întâmplat de fapt cu oamenii, oferă pentru început suficient material pentru o meditaţie limitată.
3. Standardul „comportamentului ales" din Evul Mediu este reprezentat, la fel ca toate cele ce au urmat, de un concept anume. Prin intermediul acestuia, stratul laic superior al Evului Mediu (sau cel puţin câteva dintre grupările lui de seamă) ajunge să dea glas conştiinţei de sine, faptelor pe care le consideră reprezentative pentru sensibilitatea sa. Esenţa conştiinţei de sine şi a comportamentului „adecvat în societate" a fost numită în franceză *courtoisie,* în engleză *courtesy,* în italiană *cortesia* — pe lângă alte concepte înrudite şi adeseori în forme deviate -, iar în Germania i s-a spus, în tot mai

multe variante, de obicei *hovescheit, hiibescheit* sau chiar *zuhtToate* aceste concepte indică, într-un mod cât se poate de direct şi cu mult mai puţin voalat decât cele ulterioare,

care îndeplinesc aceleaşi funcţii, un anume loc în societate. Ele spun: acesta este modul de comportare la curte. Prin intermediul lor, anumite grupări de la vârful societăţii laice nu desemnau cavalerimea în totalitatea sa, ci în primul rând cercurile cavalereşti de curte ce se formau în jurul *marilor* seniori feudali, ceea ce le deosebeşte în privinţa sensibilităţii, a codului de conduită, a preceptelor şi interdicţiilor care s-au format la marile curţi feudale şi care se extind apoi şi la alte straturi; dar această diferenţiere ar putea fi lăsată aici la o parte. Comparativ cu vremurile ulterioare, se resimte pentru început o mare omogenitate a moravurilor şi a proastelor obiceiuri luate în discuţie, adică tocmai ceea ce am considerat aici a fi un anume „standard".
Cum arată acest standard? Ce se prezintă ca o conduită tipică, ce anume din aceste precepte are caracter de continuitate?
în primul rând, ceva care, în comparaţie cu vremurile ulterioare, ar putea fi numit simplitate, naivitate. Există, ca în toate societăţile în care afectele se manifestă mai impetuos şi mai direct, mai puţine nuanţări psihologice şi complicaţii ideatice. Există prietenul şi duşmanul, plăcerea şi neplăcerea, oameni buni şi oameni răi.
„Dem vrumen soltu volgen, dem boesen wis erbolgen"
se spune într-o transpunere germană a scrierii *Disticha Catonis*[8], suprinzând normele de conduită care circulau în Evul Mediu sub numele lui Cato. Sau, în alt loc:
„Svenne dîn gesinde dich erziirne, lieber sun, so sich daz dir werde iht so gacn daz dich geriuve dar nâch"[9].
Totul este mai simplu, instinctele şi înclinaţiile sunt mai puţin reţinute decât ulterior, inclusiv la masă:
„Kein edeler man selbander sol mit einem leiiel sufen niht; daz zimet hiibschen liuten wol, den dicke unedellich geschiht"
se spune în scrierea despre manierele la curte a lui Tannhăuser[10]. „Hubsehe liute" sunt persoanele nobile, „curtenii". Preceptele acestei scrieri despre manierele la curte sunt în mod explicit destinate păturii superioare, cercurilor cavalereşti de curte. Comportamentul nobil. „hovelich", curtenesc, este mereu comparat cugeburîsche siten", cu comportamentul ţăranilor.

„Siimliche bizent ab der sniten
und stozents in die schiizzel wider
nach geburischen siten;
siilh unzuht legent diu hubschen nider."[11]
Dacă ai muşcat din pâine, n-o mai muia în castronul comun. Le este permis ţăranilor, dar nu şi acelor „hubsche liute". •
„Etlicher ist also gemuot, swenn er daz bein genagen hat, daz erz wider in die schtizzel tuot; daz habet gar fur missetat."[12]
Nu arunca înapoi în castronul comun oasele pe care le-ai ros. Din alte surse ştim că obiceiul era ca ele să fîe aruncate pe podea.
„Der riuspet, swenne er ezzen sol, und in daz tischlach sniuzet sich, diu beide ziment niht gar wol, als ich des kan versehen mich"[13]
spune un precept. Sau altul:

„Swer ob tem tische sniuzet sich, ob er ez ribet an die hant, der ist ein gouch, versihe ich mich, dem ist niht besser zuht bekannt"[14].
Să te foloseşti de mână ca să te ştergi la nas era ceva de la sine înţeles. încă nu existau batistele. Dar la masă era recomandată o anumită reţinere; şi nici în faţa de masă nu era recomandabil să-ţi sufli nasul.
Nu plescăi şi nu fornăi când mănânci se spune în continuare:
„Swer snudet als ein wazzerdahs,
so er izzet, als etlicher phliget,
j i.-■ i • -r, ■ i
und smatzet als ein Beiersahs,
wie gar der sich der zuht verwiget"[15].
Dacă simţi nevoia să te scarpini, n-o face cu mâna goală, ci foloseşte-te de tunică: •
„Ir suit die kel ouch jucken niht, soirezrt, mit blozer hant; ob ez aber also geschiht, so nemet hovelich daz gewant .
Toată lumea îşi lua mâncarea de pe platoul comun cu mâna. De aceea se recomanda să nu-ţi bagi degetele în urechi, în nas şi să nu le duci la ochi:

„In diu oren grifen niht enzimt und ougen, als etlicher tuot, swer den unflat von der nasen nimt, so er izzet, diu driu sint niht guot"[17].
înainte de masă trebuie să te speli pe mâini:
„ich hoere von siimlichen sagen
(ist daz war, daz zimet iibel),
daz si ezzen ungetwagen;
den selben miiezen erlamen die knubel"[18].
Iar în altă scriere despre manierele la masă, care prezintă anumite înrudiri cu *Hofzucht* de Tannhăuser şi în care există multe asemănări textuale, în *Ein spruch der ze tische kert*[19] - *Cuvânt către meseni,* se pretinde să mănânci cu o singură mână, atunci când mănânci împreună cu altul din aceleaşi farfurii sau de pe aceeaşi felie - ceea ce se întâmpla adesea -, şi anume cu mâna opusă faţă de aşezarea spre comesean:
„man sol ouch ezzen alle frist
mit der hant diu engegen ist;
sitzt der gesell ze der rehten hant,
mit der tenken iz zehant;
man sol sich geren wenden
daz man ezz mit beiden henden"[20].
Dacă nu ai un ştergar de mâini, nu-ţi şterge mâinile de tunică, ci lasă-le să se zvânte, se spune în acelaşi *spruch*[21]*.* Sau, de asemenea:
„schaffe vor, swaz dir sî not, daz du iht sitzest schamerot"[22].
La fel, nu se cade la masă să-ţi lărgeşti cingătoarea[23].
Toate acestea le sunt spuse unor adulţi, nu doar copiilor. Pentru sensibilitatea noastră aceste recomandări de comportare făcute persoanelor din stratul superior sunt elementare, situându-se mult sub ceea ce, în mod general, în actualul stadiu de comportament, se consideră a fi uzanţe şi obiceiuri în cercurile societăţii rurale, cea a ţăranilor. Aceleaşi

standarde se definesc, cu anumite variaţiuni, şi în scrierile curteneşti din alte limbi.
4. Pentru unul dintre diferitele curente ale tradiţiei, ce conduce de la anumite maniere la masă de sorginte latină îndeosebi la cele franceze, posibil la cele italiene şi provensale, au fost alcătuite preceptele şi interdicţiile care se repetă în cele mai multe sau în toate variantele[24]. In linii mari, ele sunt identice cu cele cuprinse în scrierile germane despre manierele la masă. Se regăseşte aici înainte de toate preceptul de a rosti rugăciunea la masă, întâlnit şi la Tannhäuser.

în repetate rânduri se face recomandarea de a te aşeza la locul ce ţi se indică sau aceea ca în timpul mesei să nu duci mâna la nas şi la urechi. Nu este permis să ţii coatele pe masă,» se spune adesea. Abordează o mină veselă. Nu vorbi prea mult. Foarte des se reaminteşte faptul că nu ai voie să te scarpini şi nici să te năpusteşti cu lăcomie asupra bucatelor.» De asemenea, nu este permis să pui înapoi în castronul comun bucata pe care ai mestecat-o deja; interdicţia aceasta este frecvent repetată. Nu mai puţin frecvent se face auzit avertismentul de a te spăla pe mâini înainte de masă, precum şi acela de a nu înmuia merindele în solniţă. Apoi se tot spune: nu-ţi curăţa dinţii cu cuţitul. Nu scuipa pe masă sau deasupra. Nu mai cere să te serveşti de pe platoul care a fost deja îndepărtat. Nu te arăta nestăpânit la masă, se spune adesea. Şterge-ţi buzele înainte de a bea. Nu spune nimic rău despre bucate, de asemenea, nu spune nimic ce i-ar putea irita pe ceilalţi. Dacă ai înmuiat pâine în vin, bea paharul până la fund sau aruncă ce a rămas. Nu-ţi curăţa dinţii folosindu-te de faţa de masă. Nu oferi altora restul de supă ce ţi-a rămas şi nici bucata de pâine din care ai muşcat, nu-ţi sufla nasul prea zgomotos. Nu adormi la masă. Şi altele de acest gen.
Precepte şi îndrumări ce se situează la acelaşi nivel al moravurilor şi proastelor obiceiuri se regăsesc şi în alte serii de asemenea reguli rimate, uşor de memorat, asemănătoare între ele în ce priveşte regulile de comportament în societate, în nişte curente ale tradiţiei ce nu se află în interdependenţă nemijlocită cu această serie cunoscută în Franţa. în cazul tuturor acestora avem de-a face cu mărturii ale unui anumit standard al raporturilor dintre oameni, cu mărturii ale alcătuirii societăţii medievale şi ale „spiritelor" medievale. înrudirea dintre ele este o înrudire sociogenetică şi psihogenetică; între toate aceste precepte comportamentale franceze, engleze, italiene, germane, latine poate exista, dar nu în mod obligatoriu, o înrudire literară. Deosebirile dintre ele sunt minore, în comparaţie cu ceea ce au în comun, ceea ce corespunde unităţii comportamentale efective în stratul superior medieval, în comparaţie cu vremurile moderne.
în scrierile despre curtenie ale lui Bonvicino da Riva - de exemplu, în una dintre scrierile relativ personale despre manierele la masă şi, corespunzător dezvoltării italiene, „progresiste" -, pe lângă multe alte imperative cuprinse şi în seria deja amintită a scrierilor franceze, se regăseşte şi acela ca atunci când tuşeşti sau strănuţi, să te întorci cu spatele, sau acela de a nu-ţi linge degetele. Nu este voie, se spune aici, să-ţi alegi cele mai bune bucăţi de pe platou şi trebuie să tai pâinea aşa cum se cuvine. Nu este voie să apuci cu degetele marginea paharului comun, ci să ţii paharul cu ambele mâini. Dar esenţa curtoaziei, standardul, uzanţele sunt în linii mari aceleaşi şi

aici. Şi nu este lipsit de interes că cel care a prelucrat scrierile despre curtenie ale lui

Bonvicino da Riva trei secole mai târziu, din totalitatea regulilor date aici de către da Riva nu a modificat decât două, nu tocmai esenţiale[25]: acesta recomandă ca paharul să fie ţinut cu ambele mâini doar atunci când nu este prea plin, iar dacă din acelaşi pahar beau mai mulţi, să se renunţe la fărâmiţarea pâinii în el, în timp ce da Riva nu prescria decât ca fărâmele să fie golite din pahar sau înghiţite în timpul băutului.
Fapte asemănătoare s-ar putea evidenţia din seria tradiţiei germane a acelor *Tischzuchten.* Scrierile germane despre manierele la masă, despre care avem menţiuni scrise ce datează din secolul al XV-lea, sunt caracterizate poate de un ton ceva mai aspru decât *Oaspetele străin* al lui Thomasin de Zerclaere sau *Hofzucht* de Tannhăuser, datând din secolul al XlII-lea. Dar standardul moravurilor şi proastelor obiceiuri nu pare să se fi modificat prea mult Uneori s-a arătat că într-un precept târziu, care are multe în comun cu cele amintite anterior, apare ca noutate avertismentul de a nu scuipa pe masă, ci doar sub masă sau la perete. Iar acest fapt a fost interpretat ca un simptom al înăspririi moravurilor. Dar este mai mult decât improbabil ca în secolele precedente uzanţele să fi fost cu mult diferite, cu atât mai mult cu cât din vremurile mai îndepărtate ne-au fost transmise precepte asemănătoare celor din seria franceză. Iar ceea ce poate fi dedus din literatură în cea mai largă accepţie a cuvântului este documentat în tablouri. Şi în acest domeniu este nevoie de cercetări mai precise; dar, în comparaţie cu vremurile ulterioare, tablourile de până în secolul al XV-lea care reproduc imaginea unor meseni ne prezintă, fără excepţie, puţină veselă, chiar dacă în cazurile particulare pot fi consemnate, desigur, anumite schimbări. în casele celor mai bogaţi, platourile sunt de obicei aduse la masă de pe servantă, adesea fără a se respecta o anumită ordine. Fiecare îşi ia - sau primeşte - exact ceea ce pofteşte. Lumea se serveşte din castroane comune. Bucatele solide, mai ales carnea, sunt apucate cu mâna, cele lichide cu polonice sau linguri. Dar foarte des supele şi sosurile continuă să fie băute. Farfuriile sau străchinile sunt ridicate la nivelul gurii. Mult timp nu există tacâmuri diferite pentru feluri diferite. Sunt folosite aceleaşi cuţite, aceleaşi linguri. Se bea din aceleaşi pahare. Adesea doi comeseni mănâncă de pe acelaşi suport.
Acesta este, dacă putem spune astfel, standardul tehnicii medievale de luare a mesei, care corespunde unui standard precis al relaţiilor umane şi al configurării afectelor.
In cadrul acestui standard există, după cum am mai spus, o mulţime de modificări şi diferenţieri. Atunci când oameni de rang diferit iau masa împreună, celui de rang mai înalt, de exemplu, i se

acordă întâietate la spălatul mâinilor sau la servirea de pe platou. Forma ustensilelor se modifică de-a lungul secolelor cât se poate de semnificativ. Există mode şi, de asemenea, o foarte bine definită „tendinţă majoră de dezvoltare" care controlează oscilaţiile modei, în parte, pătura superioară a lumii laice face la masă dovada unui lux ieşit din comun. Standardul acesta nu se menţine din pricina sărăciei în ustensile, ci pentru că pur şi simplu nu se resimte nevoia de altceva. A mânca astfel este ceva de la sine înţeles. Corespunde acestor oameni. Dar totodată le corespunde şi faptul de a-şi face vizibile bogăţia şi rangul prin bogăţia tacâmurilor şi a elementelor de decorare a mesei. La mesele bogate din secolul al XlII-lea lingurile sunt din aur, cristal, coral, serpentin. Ocazional se aminteşte faptul că în postul Paştelui se folosesc cuţite cu mâner din lemn de abanos, la Paşte cuţite cu mâner de

fildeş, iar la Rusalii cuţite încrustate. Polonicele sunt iniţial sferice şi destul de puţin adânci, deci la folosirea lor eşti obligat să deschizi larg gura. începând cu secolul al XlV-lea, polonicul ia o formă ovală.
»La sfârşitul Evului Mediu apare furculiţa ca instrument ce le serveşte mesenilor pentru a-şi lua bucatele din castronul comun. Mai bine de o duzină de furculiţe se găsesc printre obiectele de preţ ale lui Carol al V-lea. Inventarul lui Carol de Savoia, care este deosebit de bogat în tacâmuri luxoase, numără o singură furculiţă[26]."
5. Putem spune: „Ce progres am făcut noi faţă de acest standard!", afirmaţie în care de obicei nu este foarte clar pe cine anume desemnează „noi", cu care vorbitorul se identifică în cazul unor asemenea afirmaţii, ca şi cum i-ar reveni lui însuşi o parte de merit.
Dar şi reversul aprecierii este posibil: „De fapt, ce s-a schimbat? Câteva obiceiuri, nimic mai mult." Iar câte un observator pare chiar înclinat să afirme, cam în felul în care se spune în prezent despre copii:
„Dacă ar fi venit un înţelept şi le-ar fi spus acelor oameni: acest fapt este respingător şi neigienic, iar dacă ar fi fost învăţaţi să mănânce cu cuţitul şi cu furculiţa, aceste năravuri ar fi dispărut foarte repede".
Dar formele de conduită la masă nu sunt ceva ce poate fi izolat. Ele reprezintă un segment - un segment foarte caracteristic - din totalitatea formelor de conduită cultivate prin intermediul societăţii. Standardul lor corespunde unei structuri sociale foarte bine definite. Rămâne de stabilit care este această structură. Formele de conduită ale oamenilor medievali nu au fost mai puţin legate de totalitatea formelor lor de viaţă, de întreaga structură a existenţei lor, decât este legat modul nostru de conduită şi codul nostru social de modul nostru de viaţă şi de structura societăţii noastre.
Uneori, o scurtă relatare aruncă o anumită lumină asupra stabilităţii acestor deprinderi, evidenţiind faptul că ele nu pot fi înţelese doar

ca un lucru „negativ", ca o „carenţă de civilizaţie" sau chiar de „cunoştinţe", aşa cum par din punctul nostru de vedere, ele reprezentând de fapt ceva ce corespundea nevoilor acelor oameni şi care le părea judicios şi necesar chiar în această formă.
Un doge veneţian s-a căsătorit în secolul al Xl-lea cu o prinţesă grecoaică. în cercul bizantin al acesteia furculiţa era, în mod evident, în uz. în orice caz, ni s-a transmis că-şi ducea mâncarea la gură „au moyen de petites fourches en or et â deux dents"[27].
Faptul a provocat la Veneţia un îngrozitor scandal:
„Cette nouveaute passa pour une marque de raffinement si outre, que la dogaresse fut' severement objurguee par Ies ecclesiastiques, qui attirerent sur elle le courroux divin. Peu apres, elle etait atteinte d'une maladie repoussante et Saint Bonaventure n'hesita pas â declarer que c'etait un châtiment de Dieu".
A mai durat alte cinci secole până când structura relaţiilor umane s-a modificat astfel, încât utilizarea acestei ustensile a ajuns să corespundă unei necesităţi mai generale. începând cu secolul al XVI-lea, cel puţin în straturile superioare, furculiţa, adusă din Italia, devine instrument pentru mâncat mai întâi în Franţa, apoi şi în Anglia şi în Germania, după ce anterior nu a avut o vreme decât rolul de servire a bucatelor solide de pe platou. Henric al III-lea a fost probabil cel care a adus-o de la Veneţia în Franţa. Curtenii săi nu au fost

menajaţi, fiind luaţi peste picior datorită acestui mod „afectat" de a mânca, ei înşişi nefiind pentru început foarte obişnuiţi cu utilizarea ei. Se povestea că de la farfurie până la gură jumătate dintre bucate cădeau. Ceea ce noi simţim ca firesc, fiind adaptaţi de mici la acest standard al societăţii, în numele căruia suntem educaţi, a trebuit să fie acceptat mai întâi anevoie şi încet de societate în ansamblu, şi apoi perfecţionat. Faptul se aplică începând de la situaţii atât de nesemnificative în aparenţă, precum utilizarea furculiţei, şi nu altfel stau lucrurile în cazul formelor de conduită care ne par a fi mai importante, mai esenţiale[28].
• încă şi în secolul al XVII-lea, furculiţa era în mod esenţial un obiect de lux al clasei superioare, fiind confecţionată de cele mai multe ori din aur sau din argint. »
Atitudinea descrisă faţă de „inovaţia" pe care o reprezintă furculiţa demonstrează însă cu deosebită claritate un anumit fapt: relaţia dintre oamenii care mâncau la aceeaşi masă, potrivit uzanţei din Evul Mediu, apucând carnea cu degetele din acelaşi castron, bând vinul din acelaşi pahar, mâncând supele din aceeaşi oală sau din aceeaşi farfurie, ca să nu mai menţionăm toate celelalte particularităţi despre care am oferit probe, era cu totul alta decât a noastră, a celor de azi»Nu doar nivelul conştiinţei lor clar şi precis motivate,

ci, după toate probabilităţile, viaţa lor emoţională avea o altă structură şi un alt caracter. Potenţialul lor afectiv era condiţionat de forme relaţionale şi comportamentale care, corespunzător educaţiei specifice lumii noastre, ar fi percepute azi ca fiind jenante sau cel puţin neatrăgătoare. Ceea ce lipsea - sau ceea ce nu se formase de aceeaşi intensitate - din acea lume curtenească era acel zid invizibil de afecte care pare a se ridica în prezent între un corp omenesc şi altul, respingător şi despărţitor, acel zid care se face azi resimţit adesea la simpla apropiere de ceva atins de gura sau de mâna altuia, şi care apare ca un sentiment de jenă la simpla *vedere* a multora din necesităţile fiziologice ale altuia, adesea chiar şi la simpla lor *menţionare* sau ca sentiment de ruşine, când unele necesităţi fiziologice sunt supuse vederii altora, şi desigur nu doar atunci.

III. Problema modificării conduitei în Renaştere

1. Avansează pragul de aversiune şi limita de pudoare în vremea lui Erasmus? Cuprinde scrierea lui indicii că ar spori sensibilitatea oamenilor şi reţinerea, pretinse reciproc? Am putea presupune. Scrierile despre maniere ale umaniştilor reprezintă, într-o oarecare măsură, puntea de legătură dintre cele ale Evului Mediu şi cele ale vremurilor mai apropiate. Scrierea lui Erasmus, punct culminant în seria scrierilor umaniste despre maniere, are şi acest dublu caracter. In multe privinţe se află sub semnul tradiţiei medievale. Se întâlnesc şi la acest autor numeroase reguli şi precepte provenind pe filiera tradiţională a scrierilor cavalereşti. Dar totodată există aici primele semne evidente a ceva nou. O dată cu ele se dezvoltă treptat acel concept care a împins în plan secund conceptul cavaleresc şi feudal de curtoazie. Pe parcursul secolului al XVI-lea, conceptul de *courtoisie* pierde din utilizare, iar conceptul de *civilite* devine mai frecvent, şi câştigă în secolul al XVII-lea în cele din urmă supremaţia, cel puţin în Franţa. Faptul reprezintă un semn al unei modificări de conduită de dimensiuni considerabile. Desigur că aceasta nu a avut loc în sensul că unui anume ideal de comportament ales i-a fost opus altul, radical deosebit. Cartea lui Erasmus despre *civilitas moruni puerilium* -pentru a ne menţine pentru moment la aceasta - se află, după cum am spus, în multe privinţe sub influenţa tradiţiei medievale.

Aproape toate regulile societăţii cavalereşti se regăsesc şi aici. Carnea continuă să fie apucată cu mâna, chiar dacă Erasmus subliniază: trebuie apucată cu trei degete, nu cu toată mâna. Se regăsesc aici preceptul de a nu te năpusti asupra bucatelor ca un nesătul, imperativul spălatului pe mâini înainte de masă, preceptele cu privire la scuipat, la

suflatul nasului, la utilizarea cuţitului şi multe altele. Se prea poate ca Erasmus să fi cunoscut una sau alta dintre aceste „Tischzuchten", scrierile versificate despre manierele la masă, sau scrierile clericilor care tratau asemenea probleme. O bună parte a acestor scrieri a fost cu siguranţă foarte răspândită. Este puţin probabil ca Erasmus să le fi scăpat din vedere. Mai precis poate fi documentată relaţia sa cu moştenirea Antichităţii. Parţial, influenţa acesteia asupra scrierii în cauză a fost deja demonstrată de comentatorii săi contemporani. Locul pe care îl ocupă în cadrul bogatei dezbateri umaniste cu privire la formarea oamenilor şi la buna-cuviinţă rămâne în continuare de cercetat în amănunt[29]. Dar oricare ar fi conexiunile literare, ceea ce ne interesează în acest context sunt cele sociogenetice. Cu siguranţă, Erasmus nu a compilat scrierea din alte cărţi; şi el, ca fiecare dintre cei ce s-au dedicat dezbaterii unor asemenea probleme, a avut nemijlocit în faţa ochilor un cod social foarte precis, un anumit standard al moravurilor şi al proastelor obiceiuri. Scrierea despre maniere este de asemenea o culegere de observaţii din viaţa societăţii respective. Ea este, după cum avea să spună cineva mai târziu, „într-o oarecare măsură opera lumii întregi". Şi chiar dacă am face abstracţie de orice altceva, succesul de care s-a bucurat, rapida ei răspândire, funcţia de manual pentru educarea băieţilor dovedesc faptul că a corespuns unei necesităţi sociale şi că ea consemnează modelele de conduită cărora le venise vremea, care erau pretutindeni pretinse de societate sau, ca să fim mai exacţi, pentru început de stratul superior.

2. Societatea era „în tranziţie". La fel erau şi scrierile despre maniere. Se simte încă din tonalitate, din felul în care sunt privite lucrurile, că, în ciuda legăturii cu Evul Mediu, se formează totuşi ceva nou.» Ceea ce resimţim drept „simplism", opunerea nenuanţată a ceea ce este „bine" şi „rău", „cucernic" şi „păcătos", s-a pierdut. Lumea este privită mai diferenţiat, adică printr-o mai accentuată reţinere a propriilor afecte.

Ceea ce deosebeşte o parte a scrierilor umaniste de sorginte comună, ceea ce distinge mai ales scrierea lui Erasmus de consemnările codului cavaleresc nu sunt îndeosebi sau, în orice caz, nu exclusiv regulile enunţate sau bunele moravuri şi proastele obiceiuri la care se referă, ci în primul rând tonalitatea în care sunt scrise, felul în care privesc lumea. Aceleaşi reguli sociale de joc, care în Evul Mediu erau trecute din gură în gură ca o moştenire mai impersonală, sunt spuse acum într-un fel nou şi cu o accentuare care te face să simţi: aici vorbeşte cineva care nu doar transmite mai departe o tradiţie, oricât de mult ar fi prelucrat din scrierile medievale şi mai ales din cele antice, ci care a observat personal toate acestea, care şi-a consemnat propria experienţă.

Dacă faptul nu ar deveni evident din *De civilitate morum puerilium,* l-am şti din scrieri mai vechi ale lui Erasmus, în care impregnarea valorilor tradiţiei medievale şi antice cu propria experienţă este poate exprimată şi mai limpede, şi mai direct. încă în *Colloquia,* care parţial

se bazează neîndoielnic pe modele antice, mai ales pe cele oferite de Lucian, şi îndeosebi în dialogul *Diversoria* (Basel, 1523), Erasmus a descris pe alocuri nemijlocit ceva din experienţele pe care le-a prelucrat apoi în *Civilitas morum.*
Diversoria tratează despre deosebirea dintre moravurile întâlnite în hanurile germane şi în cele franceze. Ni se povesteşte aici despre camera de oaspeţi a unui han german: vreo optzeci sau nouăzeci de oameni stau unul alături de celălalt, şi anume, după cum se subliniază, nu doar poporul de rând, ci şi oameni bogaţi şi nobili, bărbaţi, femei, copii, cu toţii de-a valma. Şi fiecare se îndeletniceşte cu ceea ce i se pare necesar. Unul îşi spală îmbrăcămintea şi îşi atârnă hainele şiroind de apă pe sobă. Altul se spală pe mâini. Dar ligheanul are un asemenea grad de curăţenie, spune naratorul, că ţi-ar trebui încă unul, ca să te speli de apa aceea. In aer plutesc mirosuri de usturoi şi alte izuri grele. Se scuipă la tot locul. Unul îşi curăţă cizmele pe masă. Apoi se serveşte masa. Fiecare îşi cufundă pâinea în platoul comun, muşcă din ea, apoi o înmoaie din nou. Farfuriile sunt murdare, vinul este prost, iar dacă vrei să ţi se aducă unul mai bun, hangiul spune: am găzduit destui oameni de vază, până şi conţi. Dacă nu vă place, căutaţi-vă alt adăpost. Străinul de loc are o soartă deosebit de grea. în primul rând, ceilalţi se holbează la el fără încetare, ca şi cum ar vedea un animal ciudat din Africa. Şi apoi, oamenii nu-i acceptă decât pe nobilii din propriul lor ţinut.
încăperea este supraîncălzită, cu toţii transpiră, emană mirosuri grele şi se şterg de sudoare. Există cu siguranţă printre aceşti oameni unii care poartă vreo boală ascunsă. „Probabil, spune naratorul, cei mai mulţi au boala spaniolă, deci nu sunt mai puţin de temut ca leproşii."
„Curajoşi oameni - afirmă celălalt -, fac haz de aceste lucruri şi mai mult nici că le pasă."
„Dar acest curaj a fost plătit de mulţi cu viaţa."
„Ce ar putea face? S-au obişnuit cu toate acestea, iar un om dintr-o bucată nu renunţă la obiceiurile sale."
3. Se vede că Erasmus, la fel ca toţi ceilalţi care au scris înaintea sa ori după el despre conduită şi despre comportament, este pentru început un culegător de moravuri şi de proaste obiceiuri, pe care le întâlneşte în viaţa socială. Aceasta determină în primul rând concordanţa dintre ei toţi, şi la aceasta se reduc şi deosebirile. Faptul că

scrierile conţin, mai puţin decât altele cărora ne-am obişnuit să le acordăm atenţie, ideile neobişnuite ale unei personalităţi marcante, faptul că prin tematica lor sunt constrânse să se menţină în strânsă legătură cu realitatea socială le conferă o deosebită însemnătate ca sursă de informaţie cu privire la procesele sociale.
Dar observaţiile lui Erasmus cu privire la această temă se înscriu, alături de puţine altele semnate de diverşi autori din aceeaşi fază, printre fenomenele de excepţie din seria tradiţională a scrierilor despre maniere. Căci aici prezentarea preceptelor şi imperativelor, dintre care unele sunt foarte vechi, este pătrunsă de un temperament extrem de individual. Acesta este la rândul său un „semn al timpului", o expresie a transformării societăţii, un simptom pentru ceea se desemnează, întrucâtva echivoc, ca „individualizare". In plus, indică şi un alt aspect: în mod evident, problema conduitei în societate devenise în acest timp atât de importantă, încât oameni cu o înzestrare aparte şi de mare renume nu tratau

cu dispreţ asemenea preocupare. Ulterior, acest rol decade, devenind, în general, apanajul spiritelor de rang secund sau terţ, care compilează, continuă, extind, ajun-gându-se din nou, chiar dacă nu în aceeaşi măsură ca în Evul Mediu, la o tradiţie impersonală a cărţilor ce tratează despre maniere.
Despre mişcările sociale de care depind schimbările de comportament, regulile de comportare în societate şi sentimentele de jenă vom mai vorbi în alt loc. Să facem din capul locului o precizare necesară pentru a înţelege poziţia lui Erasmus şi, implicit, felul său de a trata regulile de comportare în societate.
Scrierea lui Erasmus este produsul unor vremuri marcate de o regrupare socială. Ea este expresia acelei rodnice perioade de tranziţie de după destinderea ierarhiei sociale medievale şi înainte de stabilizarea celei moderne. Aparţine fazei în care vechea pătură nobiliară a cavalerimii se afla în declin, iar cea nouă, specifică pentru curtea domnitorilor absolutişti, se afla încă în formare. Această situaţie le-a oferit printre altele reprezentanţilor unei mici pături de intelectuali laici provenind din rândurile burgheziei, umaniştilor -deci şi lui Erasmus -, atât sanşji ascensiunii, a posibTlităţn de a dobândi prestigiu şi forţă spirituală, cât şi candoarea curajului şi a distanţării, cum n-au existat până atunci şi nici de atunci încoace. Deosebita şansă de distanţare, care le-a permis unor reprezentanţi ai păturii intelectuale să nu se identifice complet şi necondiţionat cu nici una dintre grupările sociale ale lumii lor, chiar şi atunci când faţă de una dintre ele, cea princiar-curtenească, s-au simţit mai apropiaţi decât faţă de celelalte, îşi găseşte expresia şi în scrierea *De civilitate morum puerilium.* în nici un caz Erasmus nu trece cu vederea şi nu maschează deosebirile sociale. El vede foarte precis că pepinierele efective a ceea ce se considera la vremea aceea a fi regulile

de comportare în societatea aleasă sunt curţile princiare. Astfel, el îi spune tânărului prinţ, căruia îi dedică această „civilitas moruni":
„Vreau să mă adresez tinereţii tale, vorbindu-ţi despre comportamentul civilizat al băieţilor, nu pentru că domnia-ta ar avea prea mare trebuinţă; domnia-ta a fost de mic educat printre curteni şi a avut de timpuriu parte de un educator excelent... şi nici pentru că tot ce se spune în această scriere s-ar referi la domnia-ta; eşti odraslă princiară şi eşti născut ca să domneşti".
Dar Erasmus se referă mereu, deosebit de accentuat, la conştiinţa de sine a intelectualului, care s-a ridicat prin spiritul său, prin ştiinţă şi prin scris, care se legitimează prin carte, la conştiinţa de sine a unui reprezentant al intelectualităţii umaniste, care îşi permite să menţină o anumită distanţă chiar şi faţă de clasa domnitoare şi opiniile ei, oricât de legat s-ar simţi de ea.
„In primis pueros decet omnis modestia et in his praecipue nobiles. Pro nobilibus autem habendi sunt omnes qui studiis liberalibus excolunt animum. Pingant alii in clypeis suiş leones, aquilas, tauros et leopardos: plus habent verae nobilitatis, qui pro insignibus suiş tot possunt imagines depingere, quot perdidicerunt artes liberales"
declară el în încheierea dedicaţiei pe care i-o face tânărului prinţ. Fie ca unii să-şi picteze pe blazoane lei, şoimi sau alte animale. Mai nobili sunt aceia ce pot însemna pe blazonul

propriu imaginea a tot ceea ce au fost în stare să realizeze prin cultivarea artei şi ştiinţei.

Aceasta este vorbirea, aceasta este conştiinţa de sine specifică intelectualului în faza amintită a dezvoltării sociale. înrudirea socio-genetică şi psihogenetică a unor asemenea gânduri cu cele ale păturii intelectuale germane a secolului al XVIII-lea, cu autolegitimarea sa prin concepte precum *Kultur* şi *Bildung* este fără îndoială evidentă. Dar în perioada imediat ulterioară lui Erasmus, puţini oameni ar fi avut sinceritatea sau chiar oportunitatea socială de a-şi împărtăşi gândurile, atât de direct şi de nevoalat, unui nobil pe o dedicaţie. O dată cu stabilizarea tot mai accentuată a ierarhiei sociale, o asemenea afirmaţie ar fi fost percepută din ce în ce mai mult ca lipsă de tact, poate chiar ca un afront. Faptul ca prin comportament să se acorde diferenţei de rang cea mai mare însemnătate va deveni de aici înainte esenţa curtoaziei, cerinţa primordială a acelei *civilite,* cel puţin în Franţa. Aristocraţia şi intelectualitatea burgheză întreţin relaţii sociale, dar devine un imperativ impus de tact ca diferenţele de stare să fie respectate, dându-li-se o expresie neechivocă. In schimb, în Germania, începând cu epoca umaniştilor, există în permanenţă o intelectualitate burgheză, care, cu câteva excepţii, trăieşte într-o izolare mai

mult sau mai puţin marcată faţă de societatea aristocrată de curte, o pătură a intelectualităţii ce are caracterul specific al stării de mijloc.

4. Dezvoltarea scrierilor germane despre maniere şi deosebirea dintre acestea şi cele franceze oferă o serie de dovezi dintre cele mai clare. Nu vom intra aici în amănunte, dar este suficient să amintim o singură operă, *Grobianus*[30] de Dedekind, împreună cu larg răspândita şi foarte influenta traducere în germană a acestor distihuri latine de către Conradt Scheidt, pentru a simţi deosebirea. întreaga literatură germană „grobiană", plină de zeflemea şi de dispreţ, în care se face foarte serios resimţită cerinţa „moderării moravurilor", dovedeşte, fără echivoc şi mai clar decât orice altă tradiţie naţională corespunzătoare, caracterul specific burghez al stării de mijloc, al celor care o scriu, care, în parte, sunt preoţi protestanţi sau învăţători. Asemănătoare este situaţia celor mai multe dintre scrierile din Germania care au fost concepute în perioada următoare şi au tratat „manierele" şi „regulile de comportare în societate". Desigur, şi aici curţile sunt într-o măsură din ce în ce mai mare locul primordial unde se formează regulile; dar cum aici zidurile sociale dintre burghezie şi nobilimea de curte sunt relativ înalte, autorii burghezi vorbesc de cele mai multe ori ca despre un fapt străin, ce trebuie învăţat pentru că aşa stau lucrurile la curţile domneşti. In ciuda cunoştinţelor temeinice pe care le au, vorbesc totuşi ca nişte străini, adesea cu o nedisimulată stângăcie. Cei care scriu în Germania în vremurile ce urmează, şi mai ales după Războiul de treizeci de ani, formează o pătură intelectuală relativ oprimată, trăind într-o anumită regiune, în cadrul unei anumite stări şi fiind mai strâmtorată din punct de vedere economic. Abia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când intelectualitatea burgheză germană, oarecum ca avangardă a burgheziei comerciale, va dobândi noi şanse de ascensiune şi ceva mai multă libertate de mişcare, se fac din nou auzite limbajul şi expresiile unei conştiinţe de sine, comparabilă cu a umaniştilor şi mai ales cu a lui Erasmus, chiar dacă şi atunci abia dacă i se spune vreodată nobilimii: toate animalele voastre heraldice valorează mai puţin decât cultivarea acelor „artes liberales",

decât performanţele în artă şi ştiinţă, deşi, în esenţă, de cele mai multe ori acesta este sensul.
Ceea ce s-a prezentat mai sus ca introducere în mişcarea de la sfârşitul secolului al XVIII-lea îşi are originile într-o tradiţie cu mult mai veche, într-un fel de continuă legitate structurantă a societăţii germane, începând cu dezvoltarea deosebit de puternică a oraşelor şi a burgheziei germane de la sfârşitul Evului Mediu. în Franţa, iar pe parcursul anumitor perioade şi în Anglia şi Italia, un segment al scriitorimii de origine burgheză se simte mereu făcând parte din cercul aristocraţiei de curte; în Germania această situaţie se întâlneşte

mult mai rar. în celelalte ţări, scriitorii burghezi nu numai că scriu pentru cercurile aristocraţiei de curte, dar se şi identifică într-o măsură apreciabilă cu moravurile, deprinderile şi viziunile acestora, în Germania, o asemenea identificare completă a intelectualităţii cu pătura superioară de curte este cu mult mai palidă, mai puţin firească şi mai rară. Atitudinea discutabilă şi o anumită neîncredere faţă de cei care se legitimează precumpănitor prin regulile de comportare în societate, prin curtoazie şi maniere, prin îndemânarea şi firescul comportamentului, are aici o lungă tradiţie, deoarece aceste „valori existenţiale" se întâlnesc în cadrul aristocraţiei germane de curte, dispersată în numeroase cercuri mai mici sau mai mari, nefiind înglobată într-o mai amplă „society" centrală, şi care, mai mult, va fi de timpuriu înrolată în rândurile funcţionărimii; aceste valori nu se pot dezvolta pe deplin, ca în ţările apusene. în locul lor se cristalizează aici, mai mult ca în ţările apusene, ceea ce apoi va apărea pe de o parte ca o tradiţie funcţionărească, universitară şi culturală a stării de mijloc, iar pe de altă parte ca o tradiţie funcţionărească şi militară a nobilimii.
5. Influenţele scrierii despre maniere a lui Erasmus se fac simţite atât m Germania, cât şi în Anglia, Franţa şi Italia. Ceea ce uneşte" atitudinea sa cu aceea a intelectualităţii germane de mai târziu esîeT absenţa identificării cu stratul superior de curte, iar observaţia că tratarea „civilităţii" este fără îndoială „crassissima philosophiae pars" indică o scară valorică înrudită cu valorizarea ulterioară a conceptelor de *Zivilisation* şi *Kultur* din cadrul tradiţiei germane.
în conformitate cu cele afirmate aici, nicijrasmus Jiu-şi concepe preceptele comportamentale ca pe nişte precepte destinate unei anumite stări. El nu pune un accent considerabil pe deosebirile sociale, "dacă facem abstracţie de ocazionalele referiri la ţărani şi la micii comercianţi. Tocmai nesubordonarea preceptelor faţă de un anumit strat social, conceperea lor careguli general aplicabile oamenilor, deosebeşte scrierea lui Erasmus de scrierile ulterioare similare din tradiţia italiană, dar mai ales din cea franceză. El afirmă pur şi simplu: „Incessus nec fractus sit, nec praeceps". Pasul să nu fie nici prea lent, nici prea rapid. Puţin mai târziu, în scrierea sa *Galateo,* italianul Giovanni della Casa face aceeaşi afirmaţie (cap. VI 5, partea a IlI-a), dar la el această recomandare are în mod direct şi cât se poate de firesc sensul unui mijloc social de creare a unei distincţii: „Non dee l'huomo nobile correre per via, ne troppo affrettarsi, che cio conviene a palafreniere e non a gentilhuomo. No percio si dee andare si lento, ne si contegnoso come femmina o come sposa". Nobilul să nu alerge ca un lacheu şi nici să nu meargă atât de lent ca femeile sau miresele.
Semnificativ, şi în consonanţă cu toate celelalte observaţii,

este aici faptul că traducerea în germană a scrierii *Galateo* - într-o ediţie din anul 1609 (Geneva), în cinci limbi -, ca şi traducerea în limba latină, cu o anumită regularitate şi spre deosebire de toate celelalte, încearcă estomparea diferenţierilor sociale cuprinse în original. De exemplu, fragmentul citat mai sus este tradus (p. 562) în felul următor: „So soli auch einer vom Adel oder auch sonst *erbarer mann* nicht iiber die gassen lauffen, noch alzu sehr eilen, dieweil solchs einem lackeyen und nicht einem furnemmen mann geburet... Man soli auch hinwiderumb nit zu gar langsam gehen wie eine prăchtige matrone oder junge braut".

„Erbarer mann", om onorabil, a fost introdus aici probabil cu referire la consilierii comunali, iar situaţii asemănătoare se regăsesc în multe alte locuri; dacă în traducerea italiană se spune simplu „gentilhuomo", iar în cea franceză „gentilhomme", în cea germană se spune „sittsamer, ehrbarer Mensch", om decent şi onorabil, iar în cea latină „homo honestus et bene moratus". Exemplele ar putea continua.

Erasmus are o atitudine asemănătoare. în consecinţă, preceptele lipsite de caracter social pe care le formulează apar mereu în tradiţia italiană, şi apoi în cea franceză, cu o delimitare mai accentuată faţă de stratul superior, în timp ce în tradiţia germană se menţine vie cel puţin tendinţa de a estompa caracterul social, chiar dacă multă vreme nici unul dintre cei ce scriu nu va atinge măsura distanţării sociale pe care o avea Erasmus. în această privinţă, în întregul şir al celor care scriu pe această temă, Erasmus ocupă o poziţie unică, corespunzând caracterului său personal, dar indicând totodată că în spatele acestuia se află perioada relativ limitată de destindere dintre două mari epoci caracterizate prin ierarhii sociale mai rigide.

Rodnicia acestei stări de tranziţie, mai destinsă, se face mereu simţită în felul său de a observa oamenii. Ea îi permite pe de o parte să critice ceea ce este „ţărănesc", „vulgar", „necizelat", fără, pe de altă parte, asemenea celor mai mulţi ce i-au urmat, să accepte necondiţionat comportarea marilor domni de la curte, al căror cerc este, în definitiv, după cum el însuşi afirmă, pepiniera comportamentului civilizat. Remarcă foarte exact şi ceea ce este exagerat, forţat în multe obiceiuri de la curte, şi nu se sfieşte s-o spună. Când vorbeşte despre buze, spune, de exemplu: „Şi mai puţin frumos este să-ţi rotunjeşti buzele din când în când şi, să zicem, să fluieri de unul singur. Acest fapt poate fi lăsat în seama marilor domni, atunci când se plimbă prin mulţime". Sau afirmă: „Să li se lase unora dintre curteni plăcerea de a-şi apuca pâinea cu mâna, ca apoi să rupă o bucată cu degetele. Tu taie-ţi bucata decent cu cuţitul".

6. Dar şi aici se observă foarte clar deosebirea dintre această modalitate şi cea medievală de a da îndrumări cu privire la comportament.

Mai înainte se spunea, ca să dăm un exemplu, pur şi simplu: „The breade cut fayre and do not breake"[31]. Taie pâinea cum se cuvine şi n-o rupe. începând cu Erasmus, imperativele şi interdicţiile vor fi inserate într-un mod mai direct în experienţă, în observarea oamenilor. Preceptele tradiţionale, ca reflectare a uzanţelor repetate mereu, se trezesc la viaţă în cadrul observării ca dintr-un fel de împietrire. O veche regulă spune: „Nu te năpusti cu

lăcomie asupra bucatelor"[32].

„Ne mangue mie je te commande, avânt que on serve de viande, car ii sembleroit que tu feusses trop glout, ou que trop fain eusses.

....

Vuiddier et essever memoire
aies ta bouche, quant veulz boire."

Erasmus face aceeaşi recomandare, dar vede cu această ocazie omul din faţa sa: unii, afirmă el, mai mult hăpăie decât mănâncă, de parcă urmează să fie luaţi îndată la închisoare sau ca hoţii care îşi devorează prada. Alţii bagă atât de mult în gură, încât li se umflă obrajii ca nişte foaie. Alţii îndepărtează atât de mult buzele în timpul mestecatului, încât clefăie ca porcii. Apoi urmează regula generală, care a fost spusă în repetate rânduri şi care, evident, a tot trebuit să fie spusă: „Ore pleno vel bibere vel loqui, nec honestum, nec tutum".

în mod cert, în toate se află, pe lângă tradiţia medievală, în bună parte şi moştenirea Antichităţii. Dar cititul a ascuţit vederea, iar vederea a îmbogăţit cititul şi scrisul. îmbrăcămintea, se spune pe alocuri, este într-o anumită măsură trupul trupului. Ea serveşte drept indiciu asupra stării sufleteşti. Erasmus dă apoi exemple în ce mod trebuie să te îmbraci corespunzător uneia sau alteia dintre stările sufleteşti. Ele sunt începuturile modului de abordare care avea ulterior să fie definit ca „psihologic". Noua treaptă de curtoazie şi reprezentarea sa, rezumată prin conceptul de *civilite,* sunt din ce în ce mai strâns legate de acesta. Pentru a putea fi cu adevărat „curtenitor" în sensul acelei *civilite,* trebuie să observi, să te uiţi în jurul tău, să fii atent la oameni şi la considerentele lor. Se anunţă astfel o nouă relaţie de la om la om, o nouă formă de integrare.

Nu peste mai mult de o sută cincizeci de ani, când *civilite* devenise o formă puternică şi stabilă a comportamentului stratului superior de la curtea Franţei, în lume, în „monde", unul dintre reprezentanţii acesteia îşi începe expunerile despre *Science du „monde"* cu următoarele cuvinte[33]:

„II me semble que pour acquerir ce qu'on appelle la Science du Monde: ii faut premierement s'appliquer â bien connoître Ies hommes tel qu'ils sont en general et entrer ensuite dans la connoissance particuliere de

ceux avec qui nous avons â vivre, c'est â dire, de leurs inclinations et de leurs opinions bonnes et mauvaises, de leurs vertus et de leurs defauts".

Ceea ce se afirmă aici cu maximum de precizie şi de conştiinţă la Erasmus de-abia îşi face apariţia. Dar înclinaţia tot mai accentuată a societăţii - şi implicit a celor ce scriu - către observare, către crearea de legături între particular şi general, între ceea ce se vede şi ceea ce se citeşte, nu se regăseşte doar la Erasmus, ci şi în alte tratate despre maniere concepute în Renaştere şi, desigur, nu doar în tratatele despre maniere.

7. Referitor la noile tendinţe[34], prezente în modalitatea lui Erasmus de a observa comportamentul oamenilor, putem cita aici un exemplu. Cu siguranţă că în procesul de transformare şi creare, pe care îl definim prin conceptul de „Renaştere", s-a modificat, până la un anumit grad, şi ceea ce trecea în relaţia dintre oameni drept „cuviincios" sau „necuviincios". Dar punctul de cotitură nu este în nici un caz marcat de faptul că

modalităţilor vechi de conduită le sunt dintr-o dată opuse altele, contrarii. Tradiţia acelei *courtoisie* este în mare parte continuată de societatea care adoptă conceptul de *civilitas* pentru a desemna prin el „comportamentul ales" în societate.
Tendinţa tot mai accentuată a oamenilor de a se observa pe ei înşişi şi de a-şi observa semenii este un semn al faptului că acum problema conduitei are alt caracter: oamenii se formează pe ei înşişi şi îi formează pe ceilalţi cu un mai mare grad de conştientizare decât în Evul Mediu.
Atunci se spunea: fă un anumit lucru, nu face altul; dar, în linii mari, existau numeroase carenţe. Timp de secole au fost repetate aproximativ aceleaşi precepte şi interdicţii, elementare din punctul nostru de vedere, fără ca ele să conducă la formarea unor obiceiuri foarte stabile. Lucrurile stau acum altfel. Constrângerea pe care oanijmijexercită unii asupra altora creşte, pretenţia de „comportament ales" este din ce *rnc.p.* mai categoric emisă. întreaga sferă problematică a conduitei câştiga in importanţă". FaptlîrcXErasmus" cuprinde într-o operă în proză regulile decohduită care fuseseră anterior incluse mai ales sub forma unor reguli rimate uşor de memorat, în mici poezii, sau se aflaseră răspândite în tratate cu privire la alte teme, şi că, pentru întâia oară, în măsura posibilului, dedică o operă de sine stătătoare întregii problematici a conduitei la masă constituie, împreună cu succesul repurtat, un semn evident al importanţei crescânde a acestei problematici[35]. Iar apariţia unor scrieri înrudite precum *Curteanul* lui Castiglione sau *Galateo* al lui della Casa, pentru a nu le aminti decât pe cele mai cunoscute, indică acelaşi lucru. Ne-am referit la procesele sociale ce le-au precedat şi urmează să mai facem precizările de rigoare: vechile legături sociale sunt, dacă

nu abolite, totuşi în foarte mare măsură slăbite şi în transformare. Indivizi cu origine socială diferită ajung să se amestece. Circulaţia socială, ascensiunea şi căderea au loc într-un ritm mai rapid.
Treptat, în cursul secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea, începe din nou să se structureze o jexaxbiesocială mai.sţabilăn unele locuri mai devreme, în altele mai târziu şi aproape pretutindeni cu un mare număr de reculuri, din elemente de origine socială diferită formându-se un nou strat superior, o nouă aristocraţie. Tocmai prin aceasta se acutizează problema unui comportament ales, manifestat unitar, structura modificată a noului strat superior supunând, într-o măsură nemaiîntâlnită până atunci, fiecare reprezentant al său în parte presiunii exercitate de ceilalţi şi controlului social. Aceasta este situaţia în care au fost scrise tratatele despre maniere ale lui Erasmus, Castiglione, della Casa şi ale altora. Oamenii, obligaţi să convieţuiască într-o nouă formă, devin mai sensibili la impulsurile celorlalţi. Nu în salturi mari, ci treptat şi cu încetineală, codul de conduită ajunge să exprime într-un mod mai strict şi mai cuprinzător măsura consideraţiei pe care unul o presupune din partea celuilalt. Percepţia a ceea ce ai voie şi a ceea ce nu ai voie să faci pentru a nu-i leza pe ceilalţi, pentru a nu-i şoca, devine mai diferenţiată, iar imperativul social de a nu leza devine tot mai angajant, legat de noile raporturi de dominaţie, spre deosebire de raporturile din fazele premergătoare.
în regulile de *courtoisie* se prevede: „Nu spune nimic ce ar putea provoca ceartă, ce ar putea să-i mânie pe ceilalţi":

„Non dicas verbum
cuiquam quod ei sit acerbum"[36].
Sau: „Fu un bun companion ia masa :
„Awayte my chylde, ye be have you manerly
Whan at your mete ye sitte at the table
In every prees and in every company
Dispose you to be so compenable
That men may of you reporte for commendable
For thrusteth wel upon your berynge
Men wil you blame or gyue preysynge...".
Aşa se spune într-o carte englezească, *Book of Curtesye*[31]. Multe dintre cele afirmate de Erasmus sunt îndreptate, în ceea ce priveşte strict faptele, în acelaşi sens. Dar modificarea tonalităţii, accentuarea sensibilităţii, intensificarea observaţiei umane şi o mai pronunţată înţelegere a ceea ce se petrece cu celălalt nu pot fi trecute cu vederea. Faptul devine evident într-o observaţie finală a scrierii sale, prin care sparge schematismul „comportamentului ales", o dată cu

r

aroganţa asociată de obicei stăpânirii acestuia, readucând conduita la o umanitate mai cuprinzătoare:
„Maxima civilitatis pars est, quum ipse nusquam delinquas, aliorum delictis facile ignoscere, nec ideo sodalem minus habere charum, si quos habet mores inconditiores. Sunt enim qui morum ruditatem aliis com-pensent dotibus".
(„Fii înţelegător faţă de abaterile altora. Aceasta este virtutea principală a «civilităţii», a curtoaziei. Un companion să nu-ţi fie mai puţin plăcut pentru că are maniere mai puţin alese. Există oameni la care necizelarea comportamentului este compensată de alte înzestrări.")
Iar mai departe se spune:
„Quod si solidas per inscitiam peccet in eo sane, quod alicuius videtur momenti, solum ac blânde monere civilitatis est".
(„Dacă vreunul dintre camarazii tăi comite o abatere fără de voie... spune-i-o doar lui şi spune-i-o prietenos. Aceasta este civilitatea.")
Dar această percepţie şi acest gest reprezintă la rândul lor doar o expresie a măsurii extrem de reduse în care Erasmus se identifică, în ciuda strânsei apropieri, cu stratul superior de curte din vremea sa şi a faptului că faţă de codul acestuia el îşi menţine distanţa interioară.
Astfel, *Galateo* este menţionat datorită unei întâmplări în care este transpus ultimul dintre preceptele lui Erasmus: „spune-i-o doar lui şi spune-i-o prietenos", în care o abatere este corectată într-un atare mod. Dar şi aici, cu un tip de naturaleţe diferit întru totul de al lui, se subliniază caracterul de curte al unor asemenea uzanţe.
La Episcopul de Verona, se povesteşte aici[38], vine într-o bună zi în vizită contele Richard.

Episcopul şi curtea văd în acesta un „gentilissime cavaliere e di bellissime maniere". Un singur defect al contelui îl surprinde pe episcop. Dar nu rosteşte nici o vorbă. La plecare, pune să fie condus de Messer Galateo. Acesta era unul dintre oamenii de la curtea episcopului care stăpânea regulile alese de comportament în societate, dobândite la curţile celor mari: „molto havea de' suoi dî usato alle corti de' gran Signori". Acest fapt este subliniat textual.
Galateo îl conduce pe conte o bucată de drum şi îi spune, înainte de a se despărţi de el, următoarele: stăpânul său, episcopul, ar vrea să-i facă un dar la despărţire. Episcopul nu mai văzuse nicicând în viaţa sa un om cu maniere mai alese ca ale contelui. Nu i-a descoperit decât un singur defect: plescăie prea tare când mănâncă, producând un zgomot supărător pentru alţii. A-i spune acest lucru este darul de despărţire al episcopului, care roagă să nu-i fie luat în nume de rău.
Preceptul de a nu plescăi la masă se regăseşte adesea şi printre preceptele medievale. Dar întâmplarea de la începutul lui *Galateo*

arată în mod clar ce anume se schimbase. Nu demonstrează doar ce mare importanţă începe să fie atribuită „comportamentului ales", ci indică mai ales creşterea presiunii pe care oamenii o exercită unii asupra altora în acest sens. Este cât se poate de clar: asemenea modalitate politicoasă, deosebit de blândă şi relativ respectuoasă de a corecta, devine în mod obligatoriu un mijloc incomparabil mai accentuat de control social, mai ales când este exercitat de o persoană situată la un nivel superior din punct de vedere social, fiind cu mult mai eficientă pentru cultivarea unor obiceiuri persistente decât jignirea, ironizarea sau orice fel de ameninţare cu aplicarea vreunei pedepse corporale.
Se formează societăţi pacificate în interior. Vechiul cod de conduită se modifică doar pas cu pas. Dar controlul social angajează din ce în ce mai mult. Se modifică treptat mai ales mecanismul de modelare a reacţiilor emoţionale prin intermediul societăţii. în mod evident, în cursul Evului Mediu standardul bunelor moravuri şi al proastelor obiceiuri nu s-a transformat în mod decisiv, în ciuda tuturor deosebirilor regionale şi sociale. în repetate rânduri, de-a lungul secolelor, sunt amintite aceleaşi bune moravuri şi proaste obiceiuri. Codul social s-a materializat pentru oameni doar într-o anumită măsură sub forma unor obiceiuri de durată. Acum, o dată cu transformarea societăţii, o dată cu reaşezarea relaţiilor umane, intervine cu încetul o schimbare: creşte obligaţia autocontrolului. în dependenţă de acest fapt, standardul de conduită se pune în mişcare.
încă de la *Book of Curtesye* de Caxton, datând probabil de la sfârşitul secolului al XV-lea, sentimentului că deprinderile, obiceiurile, regulile de conduită se pun în mişcare i se dă o expresie cât se poate de lipsită de echivoc[39]:
„Thingis whilom used ben now leyd a syde And newe feetis, dayly ben contreuide Mennys actes can in no plyte abyde They be changeable ande ofte meuide Thingis somtyme alowed is now repreuid And after this shal thinges up aryse That men set now but at lytyl pryse."
Ceea ce sună efectiv ca un moto al întregii mişcări care urmează: „Thingis somtyme alowed is now repreuid" - fapte ce nu demult erau permise sunt interzise astăzi. Secolul al XVI-lea se află încă în întregime în tranziţie. Lui Erasmus şi contemporanilor săi li se mai permite

să vorbească despre anumite lucruri, necesităţi trupeşti, moduri de conduită care, un secol sau două mai târziu, aveau să fie învăluite de sentimente de pudicitate şi de aversiune, a căror expunere în public, a căror simplă menţionare în societatea vremii vor fi dezavuate. Cu aceeaşi simplitate şi claritate cu care Erasmus sau della Casa

tratează probleme de tact şi de decenţă, Caxton spune cam aşa: nu te legăna pe scaun. Cine face astfel lasă impresia că trage vânturi sau că încearcă să tragă vânturi - „speciem habet, subinde ventris flatum emittentis aut emittere conantis". Aceasta este nonşalanţa de tip vechi prezentă în discutarea necesităţilor trupeşti, caracteristică pentru oamenii Evului Mediu, dar îmbogăţită prin observaţii, prin consideraţia cu privire la ceea ce „ar *putea* gândi alţii". Afirmaţii de genul acesta sunt des întâlnite.
Observaţiile asupra „conduitei" oamenilor din secolul al XVI-lea şi asupra codului lor comportamental îl determină pe cel ce le face retrospectiv să oscileze mereu între impresiile: „Iată un fapt încă în întregime medieval" şi „Acest fapt corespunde în întregime propriei noastre simţiri". în mod evident, tocmai aparenta contradicţie corespunde realităţii. Oamenii din acea vreme sunt determinaţi dual. Se situează pe puntea de legătură. Conduita şi codul comportamental s-au înscris pe o traiectorie progresivă, dar mişcarea este cât se poate de lentă. Din această observare doar a unei trepte lipseşte în special unitatea sigură de măsură: care este fluctuaţia întâmplătoare? Când şi unde s-a înregistrat un progres? Când se înregistrează un regres? Avem cu adevărat de-a face cu o schimbare într-un anumit sens? Societatea europeană se îndreaptă într-adevăr, încet, sub parola *civilite,* spre acel tip de comportament civilizat, spre acel standard de conduită, al obiceiurilor, al formării reacţiilor emoţionale caracteristic „civilizaţiei apusene" în sensul nostru de societate „civilizată"?
8. Nu este prea uşor să evidenţiem această mişcare cu claritate şi într-un mod plastic, tocmai pentru că ea se petrece atât de lent şi oarecum constant, cu paşi foarte mici, şi pentru că, în plus, are loc cu numeroase fluctuaţii, descriind curbe mai mici sau mai mari. Nu este suficient, desigur, să observăm individual aceste trepte, referitor la care diversele mărturii vorbesc despre starea deprinderilor şi a manierelor. Trebuie să încercăm să aruncăm o privire cuprinzătoare asupra mişcării în sine sau măcar asupra unui segment al său mai amplu, ca printr-un accelerator. Trebuie să înşiruim imagine după imagine, ca sub un aspect anume să cuprindem cu privirea, în interdependenţa lor, procesul, transformarea treptată a modului de conduită şi a stărilor afective, avansarea limitei de aversiune.
Tratatele de bune maniere ne oferă această posibilitate. Pentru aspectele individuale ale conduitei umane, îndeosebi pentru uzanţele la masă, ele ne oferă mărturii detaliate - mărturii despre aceleaşi aspecte ale vieţii sociale -, care sunt relativ complete, chiar dacă luate individual reprezintă uneori momente întâmplătoare, şi care se întind cel puţin din secolul al XlII-lea până în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Aici putem într-adevăr înşirui imagine după imagine; aici pot deveni vizibile cu precădere segmente ale procesului în totalitate.

Este mai degrabă un avantaj decât un dezavantaj faptul că aici modurile de

conduită se oferă observaţiei simplu şi elementar, spaţiul de joc individual fiind relativ minor faţă de standardul social.
în cazul scrierilor despre manierele la masă şi al tratatelor de bune maniere avem de-a face cu un gen literar de un fel aparte.
Dacă analizăm moştenirea literară a trecutului mai ales sub aspectul a ceea ce obişnuim să definim prin „importanţă literară", atunci majoritatea acestora nu au o valoare prea mare.
Dar dacă analizăm modurile de conduită pe care o anumită societate le pretindea de la membrii săi, şi prin raportare la care căuta să-şi educe indivizii, dacă intenţionăm să observăm transformarea obiceiurilor, a imperativelor şi a tabuurilor sociale, atunci tocmai îndrumările cu privire la comportamentul corect, care din punct de vedere literar probabil sunt lipsite de valoare, dobândesc o semnificaţie deosebită. Ele aruncă o anumită lumină asupra fenomenelor ce au loc în procesul societăţii, fenomene cu privire la care, cel puţin din trecut, nu avem prea multe mărturii directe. Indică tocmai ceea ce se caută, şi anume standardul deprinderilor şi modurile de conduită cu care societatea încerca să-l obişnuiască pe individ la un moment dat. Aceste scrieri în versuri sau în proză reprezintă indirect chiar instrumente de „educare" sau „fasonare"[40], de adaptare a individului la modurile de conduită pe care le impune structura şi situaţia societăţii din care face parte. Ele indică totodată, prin lucrurile pe care le blamează şi prin cele pe care le laudă, distanţa dintre ceea ce, în împrejurările date, se consideră a fi bune maniere şi obiceiuri proaste.

IV. Conduita în timpul mesei

Partea I *Exemple*

a) Exemple reprezentative pentru conduita straturilor superioare ale vremii.

Secolul al XHI-lea

A

41

Daz ist des Tanhausers getiht und ist guod hofzuht[1]

1 Er diinket mich ein zuhtic man, der alle zuht erkennen kan, der keine unzuht nie gewan und im der zuhte nie zeran.

2 Der zuhte der ist also vil
und sint ze manegen dingen guot; nu wizzent, der in volgen wil, daz er vil selten missetuot.

...

Swenne ir ezzt, so sit gemant, daz ir vergezzt der armen niht; so wert ir gote vil wol erkant, ist daz den wol von iu geschiht.

33 Kein edeler man selbander sol mit einem leffel sufen niht; daz zimet htibschen liuten wol, den dicke unedellich geschiht.

37 Mit schiizzeln sufen niemen zimţ, swie des unfuor doch maneger lobe, der si frevellichen nimt und in sich giuzet, als er tobe.

Prima regulă a lui Bonvicino da Riva
T • ■ i.
La pnmiera e questa:
che quando tu e a mensa,
del povero bexognoxo
imprimamente inpensa. este asemănătoare cu strofa 25 din *Ein spruch der ze tische kert*[i2] *(Cuvânt către meseni):*
313 mit der schiizzel man niht sufen sol,
mit einem lefel, daz stat wol
315 Swer sich iiber die schiizzel habt, und unsuberlîchen snabt mit dem munde, als ein swîn, der sol bî anderm vihe sîn.
319 swer sniubet als ein lahs, unde smatzet als ein dahs, und riisset so er ezzen sol, diu driu dine ziment niemer wol.
Sau în *Scrierea despre curtenie* a lui Bonvicino da Riva:
La sedexena apresso con veritae:
No sorbilar dra bocha quando tu mangi con cugial;
Quello fa sicom bestia, chi con cugial sorbilia
Chi doncha â questa usanza, ben fa s'el se dispolia.
Sau în *The Booke of nurture and school of good manners (Cartea despre educaţie şi şcoala bunelor maniere)*[43]*:*
201 And suppe not lowde of thy Pottage no tyme in all thy lyfe.

41 Und der sich iiber die schiizzel habet, so er izzet, als ein swin, und gar unsuberliche snabet und smatzet mit dem munde sin...
45 Siimliche bizent ab der sniten
und stozents in die schiizzel wider
nach geburischen siten;
siilh unzuht legent die hiibschen nider.
49 Etlicher ist also gemuot,
swenn er daz bein genagen hat, daz erz wider in die schiizzel tuot; daz habet gar fur missetat.
53 Die senf und salsen ezzent gern, die sulen des vil flizic sin, daz si den unflat verbern und stozen niht die vinger drin.
57 Der riuspet, swenne er ezzen sol, und in daz tischlach sniuzet sich, diu beide ziment niht gar wol, als ich des kan versehen mich.
65 Der beide reden und ezzen wil, diu zwei werc mit einander tuon, und in dem slaf wil reden vil, der kan vil selten wol geruon .
69 Ob dem tische lat daz brehten sin, so ir ezzet, daz siimliche tuont. dar an gedenkent, friunde min, daz nie kein site so ubele stuont.
81 Ez diinket mich groz missetat, an sweme ich die unzuht sihe, der daz ezzen in dem munde hat und die wile trinket als ein vihe
---------------------------,—
La strofa 45 cf. *Ein spruch der ze tische kert.* 346 swer diu bein benagen hât,
und wider in die schiizzel tuot, dâ sîn die hoveschen vor behuot.

Sau cf. *Quisquis es in mensa*[44]*:*
8 in disco tacta non sit bucella redacta.
La strofa 65, vezi fragmentul din *Stans puer in mensam*[45]*:*
22 numquam ridebis nec faberis ore repleto. La strofa 81, vezi fragmentul din *Quisquis es in mensa:*
15 qui vuit potare debet prius os vacuare.

85 Ir siilt niht blasen in den tranc, des spulgent siimeliche gern; daz ist ein ungewizzen dane, der unzuht soite man enbern.
94 E daz ir trinkt, so wischt den munt, daz ir besmalzet niht den tranc; diu hovezuht wol zimţ alle stunt und ist ein hovelich gedanc .
105 Und die sich uf den tisch legent, so si ezzent, daz enstet niht wol; wie selten die die helme wegent, da man frouwen dienen sol
109 Ir siilt die kel ouch jucken niht, so ir ezzt, mit blozer hant; ob ez aber also geschiht, so nemet hovelich daz gewant.
113 Und jucket da mit, daz zimţ baz, denn iu diu hant unsuber wirt; die zuokapher merkent daz, swer siilhe unzuht niht verbirt.
117 Ir siilt die zende stiiren niht mit mezzern, als etlicher tuot, und als mit manegem noch geschiht; swer des phliget, daz ist niht guot
125 Swer ob dem tisch des wenet sich, daz er die giirtel witer lat,

Sau din *The Babees Book:*
149 And withe fulle mouthe drynke in no wyse.
La strofa 85, vezi *The Boke of curtasye*[46]*:*
111 Ne blow not on thy drinke ne mete, Nether for colde, nether for hete. La strofa 94, vezi *The Babees Book:*
155 whanne ye shalle drynke,
your mouthe clence withe A clothe. Sau dintr-o *Contenance de table*[41]*:*
ne boy pas la bouche baveuse, car la coustme en est honteuse. La strofa 105. La fel în *The Babees Book:*
146 Nor on the borde lenynge be yee nat sene. La strofa 117, vezi, printre altele, şi *Stans puer in mensam*[is]*:* 30 Mensa cultello, dentes inundare caveto.

so wartent sicherliche uf mich, er ist niht visch biz an den grat.
129 Swer ob dem tische sniuzet sich, ob er ez ribet an die hant, der ist ein gouch, versihe ich mich, dem ist niht bezzer zuht bekant.
141 Ich hoere von siimlichen sagen (ist daz war, daz zimet iibel), daz si ezzen ungetwagen; den selben muezen erlamen die kniibel!
157 In diu oren grifen niht enzimt und ougen, als etlicher tuot, swer den unflat von der nasen nimt, so er izzet, diu driu sint niht guot .

Secolul al XV-lea (?)

B

S'ensuivent Ies contenances de la table[49]*,* normele de conduită la masă (Selecţie)
I Enfant qui veult estre courtoys învaţă această regulă.
Et â toutes gens agreable, Et principalement â table, Garde ces rigles en francois.

II

Enfant soit de copper soigneux Taie-ţi şi curăţă-ţi unghiile;

Ses ongles, et oster l'ordure, murdăria este periculoasă

Car se l'ordure ii y endure, atunci când te scarpini. Quant ilz se grate yert roingneux.

La strofa 141, vezi printre altele, *Stans puer in mensam:*

11 Illotis manibus escas ne sumpseris unquam. La strofa 157, vezi, printre altele, *Quisquis es in mensa:*

9 Non tangas aures nudis digitis neque nares.

Sumara selecţie a acestor pasaje paralele a fost alcătuită ca urmare a unei prime lecturi a diverselor scrieri despre manierele la masă şi la curte. Ea nu este nicidecum exhaustivă. In acest loc, nu are menirea decât de a permite crearea unei anumite impresii cu privire la cât de asemănătoare erau atât tonul, cât şi conţinutul imperativelor şi interdicţiilor în cadrul diverselor serii tradiţionale şi în cursul câtorva secole din Evul Mediu.

III

Enfant d'honneur, lave tes mains A ton lever, â ton disner, Et puis au supper sand finer; Ce sont trois foys a tous le moins.

XII

Enfant, se tu es bien scavant, Ne mes pas ta main le premier Au plat, mais laisse y toucher Le maistre de l'hostel avânt.

XIII

Enfant, gardez que le morseau Que tu auras mis en ta bouche Par une fois, jamais n'atouche, Ne soit remise en ton vaisseau.

XIV

Enfant, ayes en toy remors De t'en garder, se y as failly, Et ne presentes â nulluy Le morseau que tu auras mors.

XV Enfant, garde toy de maschier En ta bouche pain ou viande, Oultre que ton cuer ne demande, Et puis apres le recrascher.

XVII

Enfant, garde qu'en la saliere Tu ne mettes point tes morseaulx Pour Ies saler, ou tu deffaulx, Car c'est deshonneste maniere.

XXIV

Enfant, soyes tousjours paisible, Doulx, courtois, bening, amiable, Entre ceulx qui sierront â table Et te gardes d'estre noysibles.

XXVI Enfant, se tu faiz en ton verre Souppes de vin aucunement, Boy tout le vin entierement, ou autrement le gecte â terre.

Spală-te pe mâini în fiecare dimineaţă când te scoli şi apoi când te aşezi la masă.

Nu te năpusti să fii primul când se aduce un castron.

Ceea ce ai luat în gură nu scuipa înapoi în farfurie.

Nu oferi nimănui bucata din care ai muşcat.

Nu mesteca ceva ce vrei să scuipi apoi din gură.

Nu-ţi cufunda solniţă.

bucatele în

La masă comportă-te paşnic, curtenitor şi nu fi prea zgomotos.

Dacă ai fărâmiţat pâinea în paharul cu vin, bea-l până la fund sau varsă conţinutul.

XXXI
Enfant, se tu veulx en ta pence Nu te îndopa, căci altfel vei fi
Trop excessivement bouter nevoit să te comporţi necu-
Tu seras constraint â rupter viincios.
Et perdre toute contenance.
XXXIV Enfant garde toy de frotter Nu te scărpina la masă, nici
Ensamble tes mains, ne tes bras măcar cu faţa de masă.
Ne â la nappe, ne aux draps A table on ne se doit grater.
C

Din Erasmus von Rotterdam, *De civilitate moruni puerilium* (cap. IV)

1530

Mantile si datur, aut humero sinistro aut bracchio laevo imponito. (Când ţi se oferă un şervet, pune-ţi-l peste umărul sau braţul stâng.) Cum honoratioribus accubiturus, capite prexo, pileum relinquito. (Dacă stai la masă cu oameni de rang, scoate-ţi pălăria, dar ai grijă să fii pieptănat cum se cuvine.) A dextris sit poculum et cultellus escarius rite purgatus, ad laevam panis. (La dreapta paharul şi cuţitul, la stânga pâinea.) Quidam ubi vix bene consederint, mox manus in epulas conjiciunt. Id luporum est... (Unii dau buzna asupra castroanelor de îndată ce s-au aşezat la masă. Lupii se năpustesc astfel...)

Primus cibum appositum ne attingito, non tantum ob id quod arguit avidum, sed quod interdum cum periculo conjunctura est, dum qui fervi-dum inexploratum recipit in os, aut expuere cogitur, aut si deglutiat, adurere gulam, utroque ridiculus aeque ac miser. (Nu te repezi să fii primul care apucă bucatele de pe platoul abia adus, nu doar pentru că lasă impresia de lăcomie, ci pentru că acest fapt este totodată legat de un pericol. Căci cel care, necunoscând pericolul, ia în gură bucate fierbinţi, va fi nevoit fie să le scuipe, fie să se opărească în cerul gurii, dacă le va înghiţi. In oricare dintre situaţii se va face de râs sau va inspira milă.) *Aliquantisper morandum, ut puer assuescat affectui temperare. (Este recomandabil să se aştepte ceva timp până când flăcăul se deprinde să-şi stăpânească reacţiile emoţionale.)*

Digitos in jusculenta immergere, agrestium est: sed cultello fuscinave tollat quod vuit, nec id ex toto eligat disco, quod solent liguritores, sed quod forte ante ipsum jacet, sumat. (Este un obicei ţărănesc să-ţi înmoi degetele în sos. Ceea ce doreşti să iei trebuie apucat cu cuţitul şi furculiţa, fără să cotrobăi prin platou, cum obişnuiesc să facă epicurienii?, ci luând ceea ce întâmplarea a făcut să se afle în faţa ta.) Quod digitis excipi non potest, quadra excipiendum est. (Ceea ce nu poate fi luat cu degetele trebuie pus pe quadra.)

Si quis e placenta vel artorcrea porrexit aliquid, cochleari aut quadra excipe, aut cochleare porrectum accipe, et inverso in quadram cibo,
v,

cochleare reddito. (Dacă ţi se oferă o bucată de plăcintă sau de prăjitură pe o lingură, întinde farfuria sau ia lingura ce ţi se întinde, aşază bucatele pe farfuria ta şi înapoiază lingura.)

Si liquidius est quod datur, gustandum sumito et cochleare reddito, sed ad mantile extersum. (Dacă ceea ce ţi se oferă este ceva lichid, gustă şi înapoiază lingura, dar şterge-o mai întâi de şervet.)

Digitos unctos vel ore praelingere, vel ad tunicam extergere, pariter incivile est: id mappa potius aut mantili faciendum. (Este necivilizat să-ţi lingi degetele pline de grăsime sau să le ştergi de haină. E recomandabil să foloseşti în acest scop faţa de masă sau şervetul.)

D

1558

Din Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent, *Galateo (apud* ediţia în cinci limbi, Geneva, 1609,

p. 68)
Was meynstu wiirde dieser Bischof und seine edle Gesellschaft (îl Vescove e la sua nobile brigata) denen gesagt haben, die wir bisweilen sehen wie die Săwe mit dem riissel in der suppen ligen und ihr gesicht nit einmal auffheben und ihre augen, viei weniger die hănde nimmermehr von der speise abwenden, die alle beyde backen auffblasen gleich als ob sie in die Trommete bliesen oder ein fewer auffblasen wolten, die nicht essen sondern fressen und die kost einschlingen, die ihre Hănde bey nahe bis an den Elbogen beschmutzen und demnach die servieten also zu richten, dafi unflătige kiichen oder wischlumpen viei reiner sein mochten. Dennoch schămen sich diese unflăter nit mit solchen besudelten servieten ohn unterlass den schweiss abzuwischen (der dann von wegen ihrs eilenden und ubermessigen fressens von irem haupt iiber die stirn und das angesicht bis auff den hals hăufig herunter triipffet) ja auch wol die Naşe so offt es inen gelicht darin zu schneutzen.

E

1560

Dintr-o *Civilite* de C. Calviac[50]
(prezintă mare asemănare cu scrierea lui Erasmus, dar totodată şi observaţii proprii)
L'enfant estant assis, s'il ha une serviette devant luy sur son assiette, ii la prendra et la mettra sur son bras ou espaule gauche, puis ii mettra son pain de coste gauche, le cousteau du coste droit, comme le verre aussi, s'il le veut laisser sur la table, et qu'il ait la commodite de Fy tenir sans offenser personne. Car ii pourra advenir qu'on ne scaurait tenir le verre â table ou du coste droit sans empescher par ce moyen quelqu'un.
II fault que l'enfant ait la discretion de cognoistre Ies circonstances du lieu ou il sera.
En mangeant... il doit prendre le premier qui luy viendra en main de son tranchoir.

Que s'il y a des sauces, l'enfant y pourra... tremper honnestement et
sans tourner de l'autre coste apres qu'il l'aura tremper de l'un...
II est bien necessaire â l'enfant qu'il apprenne des sa jeunesse â despecer
un gigot, une perdrix, un lapin et choses semblables.
Cest une chose par trop ords (murdar) que l'enfant presente une chose
apres l'avoir rongee, ou celle qu'il ne daigneroit manger, *si ce n'est ă son serviteur.*
II n'est non plus honneste de tirer par la bouche quelque chose qu'on
aura jâ mâchee, et la mettre sur le tranchoir; si ce n'est qu'il advienne
que quelquefoys ii succe la moelle de quelque petit os, comme par maniere
de passe temps en atendant la desserte, car apres l'avoir succe ii le doit
mettre sur son assiette, comme aussi Ies os des cerises et des prunes et
semblables, pour ce qu'il n'est point bon de Ies avaler ny de Ies jecter â
terre.
L'enfant ne doit point ronger indecentement Ies os, comme font Ies chiens. Quant l'enfant voudra du sel, ii en prendra avec la poincte de son cousteau et non point avec Ies trois doigs;
II faut que l'enfant couppe sa chair en menus morceaux sur son tranchoir... et ne faut point qu'il porte la viande a la bouche tantost d'une main, tantost de l'autre, comme Ies petits qui commencent â manger; mais que tousjours ii le face avec la main droicte, en prenant honnestement le pain ou la chair avec troys doigs seulement.
Quant â la maniere de mâcher, elle est diverse selon Ies lieux ou pays ou on est. Car Ies Allemans mâchent la bouche close, et trouvent laid de faire autrement. Les Francoys au contraire ouvrent â demy la bouche, et trouvent la procedure des Allemans peu ord. Les Italiens y procedent fort mollement, et les Francois plus rondement et en sorte qu'ils trouvent la procedure des Italiens trop

delicate et precieuse. Et ainsi chacune nation ha quelque chose de propre et different des autres. Pourquoy l'enfant y pourra proceder selon les lieux et coustumes d'iceux ou ii sera.
Davantage les Allemans usent de culieres en mangeant leur potage et toutes les choses liquides, et les Italiens des fourchettes. Et les Francoys de l'un et de l'autre, selon que bon leur semble et qu'ilz en ont la com-modite. Les Italiens se plaisent aucunement (la modul general) â avoir chacun son cousteau. Mais les Allemans ont cela en singuliere recoman-dation, et tellement qu'on leur fait grand desplaisir de le prendre devant eux ou de leur demander. Les Francoys au contraire: toute une pleine table de personnes se serviront de deux ou trois cousteaux, sans faire difficulte de le demander, ou prendre, ou le bailler (înmâna) s'ilz l'ont. Par quoy, s'il advient que quelqu'un demande son cousteau â l'enfant, ii luy doit bailler apres l'avoit nettoye â sa serviette, en tenant la poincte en sa main et presentant le manche â celuy qui le demande: car ii seroit deshonneste de la faire autrement.

F

între **1640 şi 1680**

Dintr-un Chanson *al Marchizului de Coulanges*[51]

Jadis le potage on mangeoit Pe vremuri se mânca de pe
Dans le plat, sans ceremonie, un platou comun, iar pâinea
Et sa cuillier on essuyoit şi degetele se înmuiau în sos.
Souvent sur la poule bouillie.
Dans la fricassee autrefois
On saussait son pain et ses doigts.
Chacun mange presentement Azi fiecare mănâncă cu lingura
Son potage sur son assiette; şi furculiţa din propria sa
II faut se servir poliment farfurie, iar un lacheu spală,
Et de cuillier et de fourchette, din când în când, tacâmurile
Et de temps en temps qu'un valet la bufet. Les aille laver au buffet.

G

1672

Din Antoine de Courtin, *Nouveau trăite de Civilite*

p. 127. Si chacun prend au plat, ii faut bien se garder d'y mettre la main, que les plus qualifiez ne l'y ayent mise les premiers; (Dacă se mănâncă de pe un platou comun, trebuie să te fereşti să întinzi mâna *înainte ca cei de rangul cel mai înalt să fi luat primii)* n'y de prendre ailleurs qu'â l'endroit du plat, qui est vis â vis de nous: moins encore doit-on prendre les meilleurs morceaux, quand meme on seroit le dernier a prendre.
II est necessaire aussi d'observer qu'il faut toujours essuyer vostre cuillere quand, apres vous en estre servy, vous voulez prendre quelque chose dans un autre plat, *y ayant des gens si delicats qu'ils ne voudroient pas manger du potage ou vous l'auriez mise, apres l'avoir portee ă la bouche.* Et meme si on est â la table de gens bien propres, ii ne suffit pas d'essuyer sa cuillere; ii ne faut plus s'en servir, mais en demander une autre. Aussi sert-on a present en bien des lieux des cuilleres dans des plats, *qui ne servent que pour prendre du potage et de la sauce.* II ne faut pas manger le potage au plat, mais en mettre proprement sur son assiette; et s'il estoit trop chaud, ii est indecent de souffler â chaque cuilleree; ii faut attendre qu'il soit refroidy.
Que si par malheur on s'estoit brule, ii faut le souffrir si Fon peut patiemment et sans le faire paroître: mais si la brulure estoit insup-portable comme ii arrive quelquefois, ii faut promptement et avânt que les autres s'en appercoivent, prendre son assiette d'une main, et la porter contre sa bouche, et se couvrant de l'autre main remettre sur l'assiette ce que Fon a dans la bouche, et le donner vistement

par derriere â un laquais. La civilite veut que Fon ait de la politesse, mais elle ne

pretend pas que l'on soit homicide de soy-meme. II est tres-indecent de avec les doigts, outre que cela en meme-temps vous oblige â deux ou trois autres indecences, l'une est d'essuyer frequemment vos mains â vostre serviette, et de la salir comme un torchon de cuisine; en sorte qu'elle fait mal au coeur a ceux qui la voyent porter â la bouche, pour vous essuyer. L'autre est de les essuyer â vostre pain, ce qui est encore tres-malpropre; et la troisieme de vous lecher les doigts, ce qui est le comble de l'improprete.
p. 273...comme ii y en a beaucoup *(se.* usages) qui ont deja change, je ne doute pas qu'il n'y en ait plusieurs de celles-cy, qui changeront tout de meme â l'avenir.
Autrefois on pouvoit... tremper son pain dans la sausse, et ii suffisoit pourvu que l'on n'y eut pas encore mordu; maintenant ce seroit une espece
de rusticite.
Autrefois on pouvoit tirer de sa bouche ce qu'on ne pouvoit pas manger, et le jetter ă terre, pourvu que cela se fist adroitement; et maintenant ce seroit une grande salete...
H
1717
Din Francois de Callieres, *De la Science du Monde et des Connoissances utiles ă la Conduite de la vie*
p. 97. En Allemagne et dans les Royaumes du Nord, c'est une civilite et une bienseance pour un Prince de boire le premier â la sânte de celui ou de ceux qu'il trăite, et de leur faire presenter ensuite le meme verre, ou le meme gobelet, rempli d'ordinaire de meme vin; et ce n'est point parmi eux un manque de politesse de boire dans le meme verre, mais une marque de franchise et d'amitie; les femmes boivent aussi les premieres, et donnent ensuite, ou font porter leur verre avec le meme vin, dont elles ont bu â la sânte de celui â qui elles se sont adressees, *sans que cela passe pour une faveur particuliere comme parmi nous...* Je ne scaurois approuver - răspunde o doamnă (p. 101) -, n'en deplaise â Messieurs les Gens du Nort, cette maniere de boire dans le meme verre, et moins encore sur le reste des Dames (a bea ceea ce doamnele au lăsat în pahar), cela a un air de malproprete, qui me feroit souhaiter qu'ils temoignassent leur franchise par d'autres marques.
b) Exemple din cărţi care fie reprezintă, precum *Les Regles de la bienseance et de la civilite Chretienne* a lui La Salle, mişcarea de răspândire a moravurilor şi modelelor de curte în straturile burgheze mai largi, fie, precum exemplul I, sunt cât se poate de reprezentative pentru standardul burghez şi probabil provincial din vremea lor.
în exemplul I, aproximativ pe la anul 1714, oamenii continuă să mănânce din castronul comun. Nu se spune nimic împotriva apucării cu mâna a cărnii ce se află pe propria farfurie. De asemenea,

„proastele obiceiuri" despre care se vorbeşte au dispărut în bună parte în stratul superior. *La Civilite honnete pour les Enfants* de la 1780 reprezintă un mic caiet de patruzeci şi opt de pagini, conceput în acel stil ce lasă de dorit al scrierilor despre curtoazie, tipărit la Caen fără menţionarea anului. Catalogul de la British Museum menţionează anul 1780, la care adaugă un semn de întrebare. In orice caz, caietul este un exemplu din multitudinea de

cărţi sau broşuri ieftine despre curtoazie, răspândite în secolul al XVIII-lea în întreaga Franţă. Această *Civilite* era destinată, după cum se poate conchide din atitudinea adoptată, în mod evident straturilor populare ale târgoveţilor de provincie. In nici o altă scriere despre curtoazie din secolul al XVIII-lea, dintre cele citate aici, nu se vorbeşte atât de liber despre necesităţile trupeşti ca în aceasta. Standardul la care face referire aminteşte în mare măsură de cel marcat de Erasmus în a sa *De civilitate* pentru stratul superior. Aici continuă să apară firească apucarea bucatelor cu mâna. Exemplele se dovedesc folositoare pentru completarea celorlalte citate şi, mai ales, pentru a aminti faptul că această mişcare trebuie privită în întreaga ei complexitate polifonică, nu în mod liniar, ci oarecum ca o fugă, cu o succesiune de motive înrudite ale mişcării în diverse straturi.
Exemplul de la 1786 dovedeşte apoi nemijlocit mişcarea de extindere de sus în jos. El este deosebit de semnificativ datorită faptului că se evidenţiază o mulţime de deprinderi care au devenit între timp ale „societăţii civilizate" în ansamblu, ca deprinderi specifice stratului superior de la curte, şi care le păreau burghezilor încă relativ străine. Numeroase deprinderi s-au fixat apoi ca „deprinderi civilizate" tocmai în acea formă în care apăreau ca moravuri de curte.
Citatul de la 1859 este menit să amintească faptul că în secolul al XIX-lea, ca şi azi, întreaga mişcare fusese complet uitată, că standardul de „civilizare" care fusese de fapt atins cu puţin timp în urmă era în întregime considerat firesc, iar cel precedent, „barbar".
I
1714
Dintr-o *Civilite franqoise* anonimă, (Liege, 1714?)
p. 48. II n'est pas... honnete d'humer sa soupe quand on se serviroit d'ecuelle si ce n'etoit que ce fut dans la familie apres en avoir pris la plus grande pârtie avec la cuilliâre. (Nu se cade să-ţi bei sau să-ţi sorbi supa din strachină decât dacă te afli la tine acasă, iar acolo doar dacă cea mai mare parte ai mâncat-o cu lingura.)

Si le potage est dans un plat portez-y la cuilliere â votre tour sans vous precipiter. (Dacă nu mănânci din propria ta strachină, ci iei supă din castronul comun, ia-ţi de acolo cu propria ta lingură, când ţi-a venit rândul, dar fără să te năpusteşti.)
Ne tenez-pas toujours votre couteau â la main comme font Ies gens de village; il suffit de le prendre lorsque vous voulez vous en servir. (Nu ţine tot timpul cuţitul în mână, cum fac oamenii de la ţară, ci ia-l doar atunci când ai nevoie de el.)
Quand on vous sert de la viande, il n'est pas seant de la prendre avec la main; mais il faut presenter votre assiette de la main gauche en tenant votre fourchette ou votre couteau de la droite. (Când se împarte carnea, nu apuca bucata cu mâna. Cu mâna stângă întinde farfuria, iar cuţitul sau furculiţa apucă-le cu mâna dreaptă.)
II est contre la bienseance de donner â flairer Ies viandes et il faut se donner bien de garde de Ies remettre dans le plat apres Ies avoir flairees. (Nu se cade să miroşi carnea şi, în nici un caz, nu este permis să pui o bucată de carne înapoi pe platoul comun, dacă ai mirosit-o.) Si vous prenez dans un plat commun ne choisissez pas Ies meilleurs morceaux. Coupez avec le couteau apres que vous aurez arrete la viande qui est dans le plat avec la fourchette de laquelle vous vous servirez pour porter sur votre assiette ce que vous aurez coupe, ne prenez donc pas la viande avec la main... (Dacă te serveşti de pe platoul comun, nu-ţi alege cele mai bune bucăţi. Fixează bucata de carne cu furculiţa în castron, taie-ţi cu cuţitul o bucată, pune-o cu furculiţa pe farfuria ta, nu te folosi de mâini. - Nu se spune aici

nimic în legătură cu interdicţia de a apuca bucata de carne cu mâna din propria farfurie.) II ne faut pas jetter par terre ni os ni coque d'ceuf ni pelure d'aucun fruit. (Nu arunca pe jos oase, coji de ou sau coji de fructe.) II en est de meme des noyaux que l'on tire plus honnetement de la bouche avec Ies deux doigts qu'on ne Ies crache dans la main. (Acelaşi lucru este valabil şi pentru sâmburi. Este mai cuviincios să-i scoţi din gură cu două degete decât să-i scuipi în mână.)

J

1729

Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (Rouen, 1729)

Des choses dont on doit se servir lorsqu'on est ă Table (p. 87). On doit se servir a Table d'une serviette, d'une assiette, d'un couteau, d'une cuillier, et d'une fourchette: il serait tout â fait contre l'honnetete, de se passer de quelqu'une de toutes ces choses en mangeant. Cest â la personne la plus qualifiee de la compagnie a deplier sa serviette la premiere, et les autres doivent attendre qu'elle ait deplie la sienne, pour deplier la leur. Lorsque les personnes sont â peu preş egales, tous la deplient ensemble sans ceremonie. (N.B. O dată cu „democratizarea" societăţii şi a familiei, aceasta devine regula. Alcătuirea societăţii: aici fiind încă vorba de cea ierarhic-aristocratică, se reflectă până şi în cele mai elementare relaţii dintre oameni.)

II est malhonneste de se servir de sa serviette pour s'essuier le visage; il Test encore bien plus de s'en frotter les dents et ce serait une faute des plus grossieres contre la Civilite de s'en servir pour se moucher (a-ţi sufla nasul)... L'usage qu'on peut et qu'on doit faire de sa serviette lorsqu'on est â Table, est de s'en servir pour nettoier sa bouche, ses levres et ses doigts quand ils sont gras, pour degraisser le couteau avânt que de couper du Pain, et pour nettoier la cuiller, et la fourchette apres qu'on s'en est servi. (N.B. Aceasta este una dintre nenumăratele exemplificări ale prezenţei unor reglementări deosebit de precise de conduită în obiceiurile noastre la masă. Utilizarea fiecărui instrument este delimitată şi precizată printr-o mulţime de precepte şi interdicţii extrem de precise. Nici unul dintre ele nu este, după cum vor percepe generaţiile ulterioare, pur şi simplu de la sine înţeles. Utilizarea se banalizează treptat, în funcţie de structurarea şi modificarea relaţiilor umane.)

Lorsque les doigts sont fort gras, il est â propos de les degraisser d'abord avec un morceau de pain, qu'il faut ensuite laiser sur l'assiette avânt que de les essuier a sa serviette, afin de ne la pas beaucoup graisser, et de ne la pas rendre malpropre.

Lorsque la cuillier, la fourchette ou le couteau sont sales, ou qu'ils sont gras, il est tres mal honnete de les lecher, et il n'est nullement seant de les essuier, ou quelqu'autre chose que ce soit, avec la nape (faţa de masă); on doit dans ces occasions, et autres semblables, se servir de la serviette et pour ce qui est de la nape, il faut avoir egard de la tenir toujours fort propre, et de n'y laisser tomber, ni eau, ni vin, ni rien qui la puisse salir.

Lorsque l'assiette est sale, on doit bien se garder de la ratisser avec la cuillier, ou la fourchette, pour la rendre nette, ou de nettoier avec ses doigts son assiette, ou le fond de quelque plat: cela est tres indecent, il faut, ou n'y pas toucher, ou si on a la commodite d'en changer, se la faire deservir, et s'en faire aporter une autre.

II ne faut pas lorsqu'on est â Table tenir toujours le couteau â la main, il suffit de le prendre lorsqu'on veut s'en servir.

II est aussi tres incivil de porter un morceau de pain a la bouche aiant le couteau a la main; il l'est encore plus de Py porter avec la pointe du couteau. II faut observer la meme chose en mangeant des pommes, des poires ou quelques autres fruits. (N.B. Exemple pentru tabuurile legate de utilizarea cuţitului.)

II est contre la Bienseance de tenir la fourchette ou la cuillier â plaine main, comme si on tenoit un baton; mais on doit toujours les tenir entre ses doigts.

On ne doit pas se servir de la fourchette pour porter â sa bouche des choses liquides... c'est la cuiller qui est destinee pour prendre ces sortes de choses.
II est de l'honnetete de se servir toujours de la fourchette pour porter de la viande â sa bouche, *car la Bienseance ne permet pas de toucher avec les doigts ă quelque chose de gras,* â quelque sauce, ou ă quelque sirop; et si quelqu'un le faisoit, il ne pouoit se dispenser de commettre ensuite plusieurs autres incivilitez: comme seroit d'essuier souvent ses doigts â sa serviette, ce qui la rendroit fort sale et fort malpropre, ou de les

essuîer â son pain, ce qui seroit tres incivil, ou de lecher ses doigts, ce qui ne peut etre permis â une personne bien nee et bien elevee. (întregul pasaj, ca alte câteva, a fost preluat din scrierea lui A. de Courtin, *Nouveau Trăite,* de la 1672, v. exemplul G. Fragmentul apare şi în alte scrieri despre curtoazie din secolul al XVlII-lea. Modalitatea de justificare a interdicţiei de a se hrăni cu mâna este deosebit de instructivă. Şi la Courtin ea se referă iniţial doar la atingerea cu mâna a bucatelor ce plutesc în grăsime, îndeosebi a bucatelor pregătite cu sos, deoarece ar conduce la o serie de acţiuni „penibile" vederii. în cazul lui La Salle, aprecierea nu este identică, întrucât acesta afirmă: dacă ai degetele pline de grăsime... ş.a.m.d.. Interdicţia nu este nici pe departe la fel de firească precum în ziua de azi. Putem observa cum abia treptat ea este transformată în obişnuinţă, într-o „autoconstrângere".)

K

1774

Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (ediţia de la 1774, pp. 45 şi urm).
(N.B. în perioada critică de la sfârşitul domniei lui Ludovic al XV-lea, când, după cum am arătat mai sus, ca semn exterior al transformărilor sociale presiunile cu privire la înfăptuirea unei reforme devin mai puternice şi când, printre altele, se impune conceptul de *civilisation,* este revizuită şi acea *Civilite* a lui La Salle, care până în acel moment fusese reeditată de mai multe ori într-o formă relativ neschimbată. Modificările standardului sunt cât se poate de pline de învăţăminte. în anumite privinţe, ele sunt considerabile. Modificarea se face simţită, în parte, prin ceea ce nu mai este nevoie să fie spus. Numeroase capitole sunt mai scurte. Multe „proaste obiceiuri", care fuseseră anterior tratate în amănunt, nu mai sunt amintite decât rapid, în trecere. Acelaşi lucru se poate spune despre necesităţile trupeşti, care iniţial erau discutate pe larg şi cât se poate de amănunţit. Tonalitatea este în general mai puţin îngăduitoare, uneori incomparabil mai acută decât în prima variantă.) La serviette qui est posee sur l'assiette, etant destinee a preserver les habits des taches ou autres malpropretes inseparables des repas, ii faut tellement l'etendre sur soi qu'elle couvre les devants du corps jusques sur les genoux, en allant au-dessous du col et non la passant en dedans du meme col. La cuillier, la fourchette et le couteau doivent toujours etre placee â la droite. La cuiller est destinee pour les choses liquides, et la fourchette pour les
viandes de consistance.
Lorsque l'une ou l'autre est sale, on peut les nettoyer avec sa serviette, s'il n'est pas possible de se procurer un autre service; ii faut eviter de les assuyer avec la nappe, c'est

une malproprete impardonnable. Quand l'assiette est sale, ii faut en demander une autre; ce seroit une grossierete revoltante de la nettoyer avec les doigts avec la cuiller, la fourchette et le couteau.

Dans les bonnes tables, les domestiques attentifs changent les assiettes sans qu'on les en avertissent.
Rien n'est plus mal-propre que de se lecher les doigts, de toucher les viandes, et de les porter â la bouche avec la main, de remuer les sauces avec le doigt, ou d'y tremper le pain avec la fourchette pour la sucer. On ne doit jamais prendre du sel avec les doigts. II est tres-ordinaire aux enfants d'entasser morceaux sur morceaux, de retirer meme de la bouche ce qu'ils y ont mis et qui est mache, de pousser les morceaux avec les doigts. (Tot ceea ce mai înainte era amintit ca „prost obicei", în general nu mai este considerat aici decât un „prost obicei" al copiilor. Adulţii au încetat să mai procedeze astfel.) Rien n'est plus mal honnete....porter les viandes au nez, les flairer, ou les donner â flairer est une autre impolitesse qui attaque le Maître de la table; et s'il arrive que l'on trouve quelque malproprete dans les aliments, ii faut les retirer sans les montrer.
L
1780 (?)
Din scrierea anonimă *La Civilite honete pour les Enfants* (Caen, fără menţionarea anului p. 35) (vezi nota introductivă la punctul b).
...Apres, ii mettra sa serviette sur lui, son pain â gauche et son couteau â droite, pour couper la viande sans le rompre. (Succesiunea ce se prefigurează aici poate fi de multe ori exemplificată. Cea mai elementară formă, anterior uzuală şi în stratul superior, este aceea de a rupe carnea cu mâna; aici este prescrisă următoarea, aceea de a tăia carnea cu cuţitul. Utilizarea furculiţei nu este amintită. Ruperea bucăţilor de carne este apreciată aici ca o trăsătură specifică ţăranilor, iar tăierea cărnii, evident, ca una orăşenească.) II se donnera aussi de garde de porter son couteau â sa bouche. II ne doit point avoir ses mains sur son assiette... ii ne doit point non plus s'accouder dessus, car cela n'appartient qu'â des gens malades ou vieux.
Le sage Enfant s'il est avec des Superieurs mettra le dernier la main au plat...
...apres si c'est de la viande, la coupera proprement avec son couteau et la mangera avec son pain.
C'est une chose rustique et sale de tirer de sa bouche la viande qu'on a deja mâchee et la mettre sur son assiette. Aussi ne faut-il jamais remet-tre dans le plat ce qu'on en a oste.
M 1786
Dintr-o convorbire a poetului Delille cu abatele Cosson[52].
Dernierement, l'abbe Cosson, professeur de belles lettres au college Mazarin, me paria d'un dîner ou ii s'etoit trouvă quelques jours aupa-ravant avec des gens de la cour... â Versailles. Je parie, lui dis-je, que vous avez fait cent incongruites.

- Comment donc, reprit vivement l'abbe Cosson, fort inquiet. II me semble que j'ai fait la meme chose que tout le monde.

- Quelle presomption! Je gage que vous n'avez rien fait comme per-sonne. Mais voyons, je me bornerai au dîner. Et d'abord que fites-vous de votre serviette en vous mettant â table?
- De ma serviette? Je fis comme tout le monde; je la deployai, je l'etendis sur moi et l'attachai par un coin â ma boutonniere.
- Eh bien mon cher, vous âtes le seul qui ayez fait cela; on n'etale point sa serviette, on la laisse sur ses genoux. Et comment fites-vous pour manger votre soupe?
- Comme tout le monde, je pense. Je pris ma cuiller d'une main et ma
fourchette de l'autre...
- Votre fourchette, bon Dieu! Personne ne prend de fourchette pour manger sa soupe... Mais dites-moi quelque chose de la maniere dont vous mangeâtes votre pain.
- Certainement â la maniere de tout le monde: je le coupai proprement avec mon couteau.
- Eh, on rompt son pain, on ne le coupe pas... Avancons. Le cafe, comment le prîtes-vous?
- Eh, pour le coup, comme tout le monde; ii etait brulant, je le versai par petites parties de ma tasse dans ma soucoupe.
- Eh bien, vous fîtes comme ne fit surement personne: tout le monde boit son cafe dans sa tasse, et jamais dans sa soucoupe...
N
1859
Din *The Habits of Good Society* (Londra, 1859, ediţia a doua, nemodificată de la 1889, p. 257).
Forks were undoubtely a later invention than fingers, but as we are not cannibals I am inclined to think they were a good one.
Partea a Ii-a

Câteva consideraţii pe marginea citatelor privitoare la conduita în timpul mesei
Secţiunea I
Privire de ansamblu asupra societăţilor
cărora li se adresau scrierile citate
1. Citatele au fost reunite aici ca ilustrare a unui proces real, de schimbare în comportamentul oamenilor. în general, au fost astfel alese încât să poată fi considerate tipice cel puţin pentru anumite grupări sau straturi sociale. Nici un individ, nici o personalitate atât de marcantă ca Erasmus nu a inventat acel *savoir-vivre* din vremea sa.

Ii ascultăm pe oamenii aparţinând unor epoci diferite vorbind aproape despre acelaşi subiect. Transformările devin mai clare în acest fel decât dacă le-am descrie doar cu propriile noastre cuvinte. Cel târziu începând cu secolul al XVI-lea imperativele şi interdicţiile, cu ajutorul cărora se încearcă educarea fiecărui individ în parte conform cu standardul societăţii, se află într-o continuă mişcare. Cu siguranţă că ea nu este absolut rectilinie, totuşi, în totalitatea oscilaţiilor şi curbelor considerate individual poate fi remarcată o „tendinţă" foarte exactă, o anumită direcţie de mişcare, atunci când ascultăm aceste voci în interdependenţa lor în cursul secolelor.
Scrierile despre maniere din secolul al XVI-lea reprezintă esenţa noii aristocraţii de la curte, care se formează lent din elemente de origine socială diferită. O dată cu ea se

dezvoltă codul distincţde c o mportament
De Courtin vorbeşte în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea din perspectiva unei societăţi de curte, stabilizată în cel mai înalt grad, din perspectiva societăţii curteneşti a lui Ludovic al XlV-lea. Şi se adresează mai ales oamenilor de rang, care nu trăiesc în nemijlocita apropiere a curţii, dar care doresc să cunoască moravurile şi deprinderile ei. Acesta spune în „Avertissement":
„Le Trăite n'avoit pas este fait pour estre imprime, mais seulement pour satisfaire un Gentilhomme de Province qui avoit prie l'Auteur, comme son amy particulier, de donner quelques preceptes de Civilite â son fils, qu'il avoit dessein d'envoyer â la Cour, en sortant de ses etudes et de ses exercices.
...ii (l'Auteur) n'a entrepris ce travail que *pour Ies honnestes gens; ce n'est qu'ă eux qu'il l'adresse,* et particulierement â la jeunesse qui peut tirer quelque utilite de ces petits avis, chacun n'ayant pas la commoditâ ny le moyen *de venir ă Paris ă la Cour, pour y apprendre le fin de la politesse."*
• Oamenii care trăiesc chiar în cercul ce dictează modelele nu au nevoie de cărţi pentru a şti cum să se comporte; Faptul este evident; de aceea este important să ne asigurăm cu ce intenţie şi pentru care public se consemnează ceea ce iniţial reprezintă secretul distinctiv al cercului aristocrat de la curte.
In acest caz este cât se poate de evident care este publicul vizat. Se subliniază că respectiva consemnare este destinată doar unor „honnetes gens", adică, în linii mari, oamenilor ce aparţin stratului superior. Ea vine în primul rând în întâmpinarea unei necesităţi a nobilimii de provincie, care doreşte să fie la curent cu modalităţile de conduită de la curte, apoi şi în întâmpinarea multor străini, oameni distinşi Putem presupune însă că succesul nu tocmai nesemnificativ al cărţii se explică, între altele, prin interesul straturilor de vârf ale burgheziei.«Există multiple dovezi că în acest timp pătrund fără

încetare deprinderi, modalităţi de conduită şi mode de la curte în stratul superior al stării de mijloc, unde sunt imitate, fiind apoi modificate mai mult sau mai puţin, corespunzător situaţiei sociale. Tocmai de aceea ele îşi pierd până la un anumit grad caracterul de mijloc de diferenţiere al stratului superior. Ele sunt întrucâtva demonetizate. Faptul în sine impune la nivel superior o rafinare şi o perfecţionare a comportamentului. Dezvoltarea deprinderilor de curte, propagarea lor în jos, uşoara deformare socială, demonetizarea ca factor distinctiv reprezintă mecanismul care generează o parte din forţele de impulsionare a necontenitei mişcări a modalităţilor de conduită la nivelul stratului superior. Important este că în acest schimb, în cadrul acestor idei sau mode ale formelor de conduită de la curte, care la prima vedere par uneori dezordonate şi întâmplătoare, în urma observării pe o perioadă mai îndelungată ies în evidenţă direcţii sau linii de dezvoltare cât se poate de bine definite, adică tocmai ceea ce poate fi considerat o avansare a pragului de aversiune şi a limitei de pudoare sau o „rafinare", o „civilizare". Un anumit dinamism social declanşează un altul aparte, psihic, care are propriile sale legi.
2. în secolul al XVIII-lea sporeşte bogăţia şi o dată cu ea avântul straturilor burgheze. Din cercul care frecventează curtea, pe lângă elementele aristocratice fac acum parte nemijlocit

elemente burgheze din ce în ce mai numeroase în comparaţie cu secolul trecut, fără ca diferenţele sociale de rang să dispară vreodată. Cu puţin timp înainte de Revoluţia Franceză se amplifică din nou tendinţa de izolare a aristocraţiei, care devine din ce în ce mai slabă din punct de vedere social.
Totuşi, această societate de curte lărgită, în care se întâlnesc elemente aristocratic-curteneşti şi burghez-curteneşti şi care nu are o limită inferioară prea rigidă, trebuie privită ca un tot unitar. Ea reprezintă elita structurată ierarhic a ţării. Aspiraţia de a intra în această societate sau cel puţin de a o imita sporeşte constant, o dată cu interdependenţa tot mai accentuată şi cu bunăstarea unor mase tot mai largi. Printre altele, mai ales cercurile bisericeşti devin popularizatoare ale deprinderilor de la curte. Constrângerea moderată şi reţinerea afectelor, disciplinarea şi modelarea întregului comportament, formate sub denumirea de *civilite* în stratul superior, ca o manifestare lumească a societăţii, urmare a unei anumite forme de convieţuire socială, au afinităţi cu unele direcţii ale tradiţiei bisericeşti în privinţa comportamentului. *Civilite* are o fundamentare creştin-religioasă. Biserica se dovedeşte, ca de atâtea ori, unul dintre cele mai importante organisme pentru propagarea în jos a modelelor.
„Cest une chose surprenante - afirmă venerabilul părinte La Salle la începutul prefeţei pe care a scris-o la regulile sale despre *civilitatea*

creştină - que la plupart des Chretiens ne regardent la Bienseance et la Civilite que *comme une qualite purement humaine et mondaine* et que ne pensant pas â elever leur esprit plus haut, ils ne la considerent pas comme une vertu, qui a raport â Dieu, au prochain et â nous-meme. Cest ce qui fait bien connoître le peu de Christianisme qu'il y a dans le monde."
Iar cum în mâinile confreriilor bisericeşti se afla o bună parte a educaţiei şi instrucţiei din Franţa, de acum avea să se reverse, chiar dacă nu exclusiv prin intermediul lor, un val tot mai cuprinzător de scrieri despre *civilite,* extinzându-se în toată ţara. Ele au devenit materiale didactice în cadrul instrucţiei elementare prin care era format copilul, fiind adeseori tipărite şi difuzate o dată cu primele indicaţii cu privire la scris şi la citit.
Tocmai în acest fel conceptul de *civilite* se demonetizează tot mai mult pentru elita socială. El este supus unui proces asemănător celui suferit pe vremuri de conceptul de *courtoisie.*
Excurs cu privire la ascensiunea şi decăderea conceptelor de courtoisie *şi* civilite
3. Prin *courtoisie* erau iniţial desemnate, după cum am mai spus, forniele3e"conQ'uîtă dezvoltate la curţile marilor cavaleri, ale seniorilor feudalŢ. încă din Evul Mediu, în **mod** evident, sensul termenului a pierdut ceva din limitarea socială originară la *cour,* adică la „curţile domneşti". A intrat în uz şi în cercurile burgheze. O dată cu lenta dispariţie a nobilimii războinice cavalereşti feudale şi cu formarea unei noi aristocraţii absolutiste de curte pe parcursul secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea, treptat conceptul de *civilite* este absolutizat ca expresie a comportamentului social. O vreme, conceptele de *courtoisie-, r.ivilitecoexistă,* în societatea franceză din perioada de tranziţie a secolului al XVI-lea, cu caracterul lor parţial cavaleresc-fe-udal, parţial absolutist-curtenesc. în cursul secolului al XVII-lea, în Franţa conceptul de *courtoisie* iese treptat din modă.
„Les mots de courtois et de courtoisie - afirmă un scriitor francez la 1676[53] - commencent â vieillir et ne sont plus du bel usage. Nous disons civil, honneste; civilite, honnestete."

într-adevăr, termenul *courtoisie* apare acum de-a dreptul ca un concept burghez. într-o convorbire cu titlul *Du bon et du mauvais usage dans les manieres de s'exprimer. Des facons de parler bour-geoises* de F. de Callieres din anul 1694 (pp. 110 şi urm.) se spune: „Mon voisin, le Bourgeois... suivant le langage de la bourgeoisie de Paris dit... affable et courtoise... ii ne s'exprime pas poliment, parce que les mots de courtois et d'affable ne sont plus gueres dans le commerce des gens

du monde, et Ies mots de civil et d'honnete ont pris leur place, de meme que ceux de civilite et d'honnetete ont pris la place de courtoisie et d'affabilite".

într-un mod cu totul asemănător, în cursul secolului al XVIII-lea conceptul de *civilite* pierde din însemnătate în stratul superior absolutist de la curte. Acest strat este, la rândul său, supus unui foarte lent proces de transformare, un proces de îmburghezire, care se leagă în orice caz, cel puţin până la 1750, şi de un proces de curtenizare a elementelor burgheze. Ceva din problema care rezultă de aici transpare într-un studiu numit *De l'urbanite Romaine (Euvres Diverses,* p. 173), scris în 1745 de abatele Gedoyn, care se întreabă de ce în propria societate termenul de *urbanite,* deşi desemnează ceva extrem de rafinat, nu a intrat în uz la fel de mult ca *civilite, humanite, politesse* sau *galanterie.* Şi răspunde: „Urbanitas signifiait cette politesse de langage, d'esprit et de manieres, attachee singulierement â la viile de Rome, qui s'appeloit par excellence «Urbs», la Viile, au lieu que parmi nous cette politesse n'etant le privilege d'aucune viile en particulier pas meme de la Capitale, mais uniquement de la Cour, le terme d'urbanite devient un terme... dont on peut... se passer".

Dacă ştim că în vremea aceea prin „oraş" era desemnată mai mult sau mai puţin „societatea burgheză aleasă", spre deosebire de cea mai restrânsă de la curte, înţelegem cu uşurinţă valoarea de actualitate a acestei problematici.

In cele mai multe expresii ce provin din acea vreme, conceptul de *civilite* a trecut, ca şi aici, în plan secund faţă de *politeşşear* identificarea întregului complex conceptual cu „humanite" iese mai mult în evidenţă.

încă de la 1733, Voltaire, dedicând opera *Za'ire* unui burghez, A.M. Faulkner, „marchand anglais", a conferit acestor tendinţe o expresie cât se poate de clară:

„Depuis la regence d'Anne d'Autriche ils (Ies Francais) ont ete le peuple le plus sociable et le plus poli de la terre... et *cette politesse n'est point une chose arbitraire, comme ce qu'on appelle «civilite», c'est une loi de la nature* qu'ils ont heureusement cultive plus que Ies autres peuples".

Ca şi conceptul de *courtoisie* pe vremuri, conceptul de *civilite* ajunge încetul cu încetul să apună. La scurt timp după aceea, conţinutul său şi al termenilor înrudiţi este preluat şi continuat de un concept nou, ca expresie a noii forme a conştiinţei de sine: conceptul de *civilisation. Courtoisie, civilite, civilisation* marchează trei stadii ale unei dezvoltări sociale mmnn RTeinHică din care societate şi despre carePsocietate se vorbeşte în fiecare caz. Dar modificarea efectivă a conduitei la nivelul straturilor superioare, efectiva formare

a modelelor ce corespund acelei conduite, care vor fi denumite acum „civilizate", se petrece - cel puţin în măsura în care acest fapt devine evident în domeniile tratate aici - în faza de mijloc. Conceptul de *civilizaţie,* în accepţia sa din secolul al XIX-lea, indică foarte clar faptul *că procesul* civilizării - sau, mai exact, una dintre fazele lui -s-a înfăptuit şi a fost uitat. Se doreşte ca acest proces să se mai realizeze doar la alte popoare, iar pentru o perioadă de timp chiar şi în straturile inferioare ale propriei societăţi. Pentru straturile superioare şi mijlocii ale propriei societăţi, „civilizaţia" apare bun sigur. Se doreşte mai ales răspândirea acesteia, dezvoltarea sa în continuare în cadrul standardului o dată atins.

Exemplele citate dau în mod evident expresie mişcării ce a avut loc în faza premergătoare, absolutist-curtenească, până la atingerea acestui standard.

Privire de ansamblu asupra curbei înregistrate de „civilizaţie" referitor la conduita în timpul mesei

4. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, cu puţin timp înainte de Revoluţie, în stratul superior francez a fost atins aproximativ acel standard al uzanţelor privind conduita în timpul mesei - şi, desigur, nu doar al acestora - care ajunge apoi treptat să fie considerat firesc în întreaga societate „civilizată" Exemplul M din anul 1786 este destul de instructiv: el continuă să prezinte ca pe o uzanţă în mod evident legată de curte tocmai acea utilizare a şervetului care, între timp, ajunsese să fie adoptată de întreaga societate burgheză civilizată. Aici este prezentată excluderea furculiţei de la mâncatul supei, a cărei necesitate oricum nu devine inteligibilă decât dacă ne amintim că pe vremuri, uneori chiar şi azi, în Franţa supa conţinea adesea mai multe bucăţi solide decât în prezent. Textul continuă să prezinte ca imperativ ce ţine de uzanţele de curte recomandarea ca la masă să nu-ţi tai pâinea, ci s-o rupi - un imperativ democratizat între timp. Lucrul este valabil şi în ce priveşte felul în care este băută cafeaua.

Acestea sunt câteva exemple pentru modul în care s-a format ritualul nostru cotidian. Dacă am continua seria imaginilor până în prezent, s-ar dovedi că de acum înainte se mai modifică unele amănunte; se adaugă imperative noi, altele devin mai puţin obligatorii; apare o mulţime de variaţii naţionale şi sociale ale obiceiurilor de la masă; pătrunderea în rândul maselor populare, al straturilor de mijloc, al muncitorimii şi al ţăranilor a ritualului uniform de civilizare şi a reglementării impulsurilor, pretinsă de folosirea lui, este foarte diferenţiată. Dar baza a ceea ce se pretinde în societatea civilizată în relaţiile dintre oameni şi a ceea ce trece drept interzis,

standardul tehnicii de a mânca, felul în care se cuvine să fie folosite cuţitul, furculiţa, lingura, farfuria, şervetul şi celelalte ustensile aferente mesei, toate acestea se menţin neschimbate în punctele esenţiale. Chiar şi dezvoltarea tehnologiei în toate domeniile - inclusiv în cel al preparării bucatelor - prin introducerea unor noi surse energetice a lăsat neschimbate în esenţă tehnica de a mânca şi celelalte reguli de comportare în societate. Doar dacă privim cu foarte mare atenţie, vom observa semnele unui curent de dezvoltare ce duce mai departe.

Ceea ce se schimbă de aici înainte este mai ales tehnologia de producţie. Tehnica de consum a fost dezvoltată şi menţinută în mişcare îndeosebi de formaţiunile sociale, care

constituiau, într-o măsură nemaiîntâlnită de atunci încoace, straturi sociale consumatoare de bunuri. O dată cu declinul lor social încetează rapida şi intensa perfecţionare a ceea ce devine, spre deosebire de viaţa profesională, viaţa privată a omului; ritmul mişcării şi al modificării în aceste sfere, care a fost relativ mare în faza de curte, este din nou încetinit, însăşi forma ustensilelor, a veselei, castroanelor, cuţitelor, furculiţelor sau a lingurilor nu mai reprezintă de acum încolo decât varia-ţiuni ale secolului „dix-huitieme" sau ale celor precedente. Desigur, sunt destule amănunte care continuă să se modifice. Un exemplu în acest sens îl constituie diferenţierea ustensilelor. în multe ocazii nu se mai schimbă doar farfuriile după fiecare fel de mâncare, ci şi tacâmurile. Nu mai este suficient ca în locul mâinilor să foloseşti pur şi simplu cuţitul, furculiţa şi lingura. în stratul superior se utilizează din ce în ce mai mult o anume ustensilă pentru fiecare fel de mâncare. Lingurile de supă, cuţitele pentru peşte, cuţitele pentru carne sunt aşezate de o anumită parte a farfuriei. Furculiţele pentru gustări, peşte şi carne, de cealaltă. încadrând în partea de sus farfuria, se află furculiţe, linguriţe sau cuţite — în funcţie de obiceiurile fiecărei ţări - pentru felurile dulci. Iar pentru desert şi fructe se aduce încă un tacâm.i Toate aceste tipuri de ustensile sunt realizate în forme diferite şi prezintă ornamente diferite. Sunt mai mari sau mai mici, de forme mai rotunjite sau mai ascuţite. Dar nici ele, la o privire mai atentă, nu reprezintă de fapt ceva nou. Sunt variaţiuni pe aceeaşi temă, diferenţieri în cadrul aceluiaşi standard. Doar în câteva puncte, puţine la număr, mai ales la utilizarea cuţitului, se evidenţiază mişcări lente, care vor duce la depăşirea standardului atins. Vom reveni cu aprecieri pe această temă.

5. Intr-un anumit sens, lucruri asemănătoare se pot spune şi despre perioada până în secolul al XV-lea. Până atunci - din raţiuni cu totul diferite - standardul tehnicii de a mânca, baza a ceea ce este interzis sau permis în societate, precum şi comportarea oamenilor

unul faţă de altul şi faţă de ei înşişi, a căror expresie o constituie aceste interdicţii şi imperative, rămân relativ neschimbate în aspectele fundamentale, chiar dacă nici aici nu lipsesc în nici un caz modele, oscilaţiile, variaţiile regionale şi sociale şi o lentă mişcare într-o anumită direcţie.

Nici trecerile de la o etapă la cealaltă nu pot fi stabilite cu cea mai mare exactitate. Mişcarea mai rapidă începe în unele locuri mai târziu, în altele mai devreme, iar pretutindeni există mici paşi premergători. Dar profilul întregii curbe este în linii mari acelaşi: pentru început, faza medievală atinge un anumit punct culminant în perioada de înflorire a societăţii cavalereşti-curtene, marcată de mâncatul cu mâna. Apoi, o fază de mişcări şi modificări relativ rapide, cuprinzând aproximativ secolele al XVI-lea, al XVII-lea şi al XVIII-lea, în care constrângerile de perfecţionare a comportamentului în timpul mesei sunt în permanenţă impulsionate într-o anumită direcţie, în întâmpinarea unui nou standard al regulilor de comportament în societate, de imperative şi interdicţii referitoare la masă. De aici înainte se înregistrează o altă fază, care se menţine în cadrul acelui standard deja atins şi care, în orice caz, nu mai prezintă decât o mişcare foarte lentă într-o anumită direcţie. Nici în cadrul acesteia rafinarea comportamentului cotidian nu-şi pierde complet însemnătatea ca instrument al distincţiei sociale. Dar, începând din acest moment, ea nu mai joacă acelaşi rol ca în faza premergătoare. Ca bază a diferenţierilor sociale se

constituie, într-o măsură mai tranşantă decât înainte, posesia banilor. Iar ipostazierea oamenilor, prestaţiile şi produsele lor devin mai importante decât comportamentul lor.
6. Pe baza exemplelor privite în interdependenţă se poate observa foarte clar cum avansează această mişcare.
Interdicţiile societăţii medievale, chiar şi cele ale societăţii cavalereşti-curtene, nu restrâng jocul reacţiilor emoţionale la limitări prea rigide. în comparaţie cu ceea ce urmează, controlul exercitat de societate este îngăduitor. Manierele, în comparaţie cu cele următoare, sunt neafectate în accepţia termenului. Nu ai voie să plescăi şi să gâfâi în timpul mesei. Nu ai voie să scuipi pe masă şi să-ţi sufli nasul în faţa de masă, care serveşte şi la ştergerea degetelor mânjite de grăsime, şi nici cu ajutorul aceloraşi degete cu care vei apuca mâncarea de pe platoul comun. Este de la sine înţeles că se mănâncă din acelaşi castron sau de pe acelaşi platou împreună cu ceilalţi. Dar nu ai voie să te năpusteşti asupra castronului ca un porc, înmuind în sosul comun bucata din care ai muşcat.
Multe dintre aceste uzanţe continuă să fie amintite de Erasmus şi în forma adaptată, datorată lui Calviac. Dacă aruncăm o privire

de ansamblu asupra întregii mişcări, prin consemnarea moravurilor contemporane distingem, mai clar decât în cazul în care le-am considera individual, felul în care ea progresează. Tacâmurile continuă să fie puţine la număr, la stânga pâinea, la dreapta paharul şi cuţitul. Şi atât. începe să fie însă amintită furculiţa, în orice caz cu o funcţie limitată - aceea de instrument ce serveşte la luarea bucatelor din castronul comun. Ca şi batista, apare şi şervetul, ambele continuând să fie - simbol al tranziţiei - obiecte posibile de folosit, nu obligatorii: *dacă* ai o batistă, se spune, este de preferat să-ţi sufli nasul în ea decât să-ţi foloseşti degetele. *Dacă* ţi se oferă un şervet, prinde-l peste umărul stâng. Un veac şi jumătate mai târziu, ambele, şervetul şi batista, ca şi furculiţa, reprezintă pentru stratul de la curte ustensile indispensabile.
Asemănătoare este şi curba pe care o înregistrează evoluţia altor obiceiuri şi deprinderi.
Iniţial, supa se bea adesea fie din castronul comun, fie din polonice, care sunt utilizate de mai multe persoane. în scrierile *courtoises* se prevede obligaţia de a te servi de lingură. Şi ea trebuie să fi servit iniţial mai multor persoane. Un pas mai departe îl constituie citatul din Calviac din anul 1560. Aici se aminteşte că printre germani există obiceiul de a i se da fiecărui mesean o lingură a sa. Următorul pas este consemnat în scrierea lui Courtin din anul 1672. Supa nu mai este mâncată direct din castronul comun, ci fiecare îşi toarnă o porţie în farfuria proprie, mai întâi cu lingura proprie. Dar există persoane, se spune aici, atât de *delicate,* încât nu doresc să mănânce dintr-un castron în care alţii şi-au înmuiat lingura deja folosită. De aceea este necesar, înainte de a-ţi băga lingura în castron, s-o ştergi cu un şervet. Iar unora nici măcar acest fapt nu li se mai pare suficient. După părerea lor, nu mai este permis sub nici o formă şă

bagi în castron o lingură deja folosită, trebuind să ceri să ţi se aducă
una curată.
Expresii de acest gen nu dovedesc doar cum se deplasează întregul ritual al coexistenţei, ci şi felul în care percep oamenii înşişi această
mişcare.
Aici se realizează pas cu pas acel mod de a te servi cu supă care a devenit între timp firesc: fiecare are farfurie proprie, fiecare lingură proprie. Pentru turnarea în farfurie există ustensile speciale. Mâncatul a dobândit un nou stil, corespunzător noilor necesităţi de convieţuire.
i Nimic din modalităţile conduitei la masă nu este pur şi simplu de la sine înţeles, ca produs al unui sentiment „firesc" de jenă. Nici lingura, nici furculiţa sau şervetul nu au fost inventate pur şi simplu de un individ într-o bună zi, ca şi cum ar fi fost un instrument tehnic cu un scop uşor de recunoscut şi cu instrucţiuni clare de folosire, ci,

de-a lungul secolelor, prin intermediul raporturilor sociale şi prin utilizare, li s-a delimitat treptat funcţia şi li s-a căutat şi stabilit forma adecvată. Orice obişnuinţă a ritualului în schimbare se impune infinit de încet, chiar şi modalităţile de conduită care ne par absolut elementare sau pur şi simplu „logice", cum ar fi, de exemplu, uzanţa ca alimentele lichide să fie luate doar cu lingura; orice mânuire, de pildă modalitatea în care se ţin şi se utilizează cuţitul, lingura sau furculiţa, nu ajunge la standardizare decât pas cu pas. Chiar mecanismul social al standardizării se prefigurează dacă privim această succesiune de imagini ca ansamblu. Există un cerc de curte, mai mult sau mai puţin delimitat, care creează modelele, pentru început, bineînţeles, doar pentru necesităţile propriei situări în societate şi potrivit dispoziţiei psihice corespunzătoare. Dar, evident, structura şi dezvoltarea societăţii franceze în ansamblu creează mereu disponibilitatea şi aspiraţia unor straturi tot mai numeroase de a adopta modelele dezvoltate la nivelul de sus: ele se extind de asemenea foarte lent, cuprinzând întreaga societate şi, desigur, nu fără ca pe parcursul acestui proces să se transforme în mod corespunzător. Preluarea, transferul modelelor de la o entitate socială la cealaltă - de la centrele unei societăţi la extremităţile ei, de exemplu, uneori de la curtea din Paris la celelalte curţi, alteori în interiorul aceleiaşi entităţi sociale şi politice, deci în Franţa sau în Saxonia, de sus în jos şi de jos în sus -, toate acestea constituie, în ansamblul procesului de civilizare, una dintre cele mai importante mişcări individuale. Ceea ce se prefigurează în aceste exemple nu reprezintă decât un segment limitat. Nu doar felul de a mânca, ci şi felul de a gândi sau de a vorbi, pe scurt, întregul comportament este modelat în Franţa în mod asemănător, chiar dacă în cazurile particulare timpul şi structura curbelor de dezvoltare sunt foarte diferite. Formarea unui anumit ritual al relaţiilor umane în cadrul transformării situaţiei sociale şi psihice nu poate fi izolată, chiar dacă nici aici nu poate fi urmărită iniţial decât această linie. Un scurt exemplu din procesul de „civilizare" a vorbirii ne-ar putea reaminti faptul că, prin observarea regulilor de comportament în societate şi a transformării lor, nu a fost expus privirii decât segmentul deosebit de simplu şi de accesibil al transformării cuprinzătoare ce a marcat conduita societăţii.

Excurs cu privire la modelarea curtenească a vorbirii

7. în cazul vorbirii, de asemenea, un cerc limitat formează la început anumite standarde. Ca şi în Germania, chiar dacă nici pe departe în aceeaşi măsură, şi în Franţa societatea de la curte vorbeşte altă limbă decât burghe-zimea.

„Vous scavez - se spune într-o mică scriere mult citită la vremea ei, *Mots ă la Mode* de Callieres, ediţia de la 1693 (p. 46) - que Ies Bourgeois parlent tout autrement que nous." Dacă analizăm cu atenţie ceea ce este desemnat ca exprimare „bourgeois" şi, respectiv, a stratului superior de curte, ne lovim de acelaşi fenomen ce poate fi observat în exemplul referitor la obiceiurile de la masă şi la regulile de comportament în societate în general: mult din ceea ce reprezintă în secolul al XVII-lea, dar parţial şi în secolul al XVIII-lea, forme distinctive de expresie şi limbaj ale societăţii de la curte devine, încetul cu încetul, limba franceză naţională. Tânărul fiu al unei familii burgheze, Monsieur Thibault, ne este prezentat în timpul unei vizite pe care o face unei mici societăţi aristocratice. Doamna casei îl întreabă cum îi merge tatălui său: „II est votre Serviteur bien humble, Madame - răspunde acesta - et ii est toujours maladif comme bien scavez, puisque de votre grace vous avez souventes fois envoye' scavoir l'etat de sa sânte". Situaţia este clară. Există o anumită relaţie de vizită între cercul aristocrat şi acea familie burgheză. Doamna casei a menţionat-o mai înainte. Ea spune, de asemenea, că Thibault-tatăl este un om foarte plăcut, nu fără a adăuga că o asemenea relaţie de vizită este uneori foarte utilă, pentru că oamenii aceştia au bani[54]. Şi ne amintim astfel de structura cu totul diferită a societăţii germane.
Dar, în mod cât se poate de evident, dacă facem abstracţie de stratul intelectualităţii burgheze, relaţia de vizită nu este atât de strânsă la acea vreme încât diferenţierile de limbaj să se fi estompat. Fiecare al doilea cuvânt rostit de Thibault este, din perspectiva societăţii de la curte, stângaci, greoi şi, după cum ni se spune, „miroase de la o poştă a burghez". în societatea de la curte nu se spune „comme bien savez", sau „souventes fois" sau „maladif.
Nu se spune, aşa cum face Monsieur Thibault pe parcursul conversaţiei, „Je vous demande excuse". In societatea de la curte, precum azi în cea burgheză, se spune: „Je vous demande pardon".
Monsieur Thibault spune: „Un mien ami, un mien parent, un mien cousin" în locul expresiei curteneşti: „Un des mes amis, un de mes parents" (p. 20). El spune: „deffunct mon pere, le pauvre deffunct". De asemenea, i se atrage atenţia că nici aceasta nu este o expresie „que la civilite a introduit parmy Ies gens qui parlent bien (p. 22). Les gens du monde ne disent point qu'un homme est defunct, pour dire qu'il est mort". Eventual, cuvântul poate fi utilizat atunci când spunem: „II faut prier Dieu pour l'ame du defunct... mais ceux qui parlent bien disent plutot: feu mon pere, feu Mr. un tel, le feu Duc etc". Se trag concluziile: „Pour le pauvre deffunct, c'est une facon de parler tres-bourgeoise".

8. Aici, ca şi în cazul regulilor de comportament în societate, există un fel de mişcare dublă: „curtenizarea" oamenilor de condiţie burgheză, îmburghezirea oamenilor de origine curtenească. Sau, mai precis: burghezii sunt influenţaţi de comportamentul curtenilor, curtenii de cel al burghezilor. Cu siguranţă, influenţarea de jos în sus în Franţa secolului al XVII-lea este cu mult mai slabă decât în cea a secolului al XVIII-lea. Dar în nici un caz nu

lipseşte cu desăvârşire: palatul Vaux-le Vicomte al burghezului Nicolas Fouquet, înalt demnitar de la Finanţe, precedă în timp palatul regal de la Versailles, constituind în anumite privinţe un model de urmat pentru acesta din urmă. Este un exemplu elocvent. Bogăţia celor din stratul superior burghez îi obligă pe cei situaţi în vârf să-i concureze. Iar afluxul continuu de persoane de condiţie burgheză spre cercurile curteneşti creează şi în procesul vorbirii o mişcare specifică: o dată cu noul material uman, el aduce spre cercurile de la curte şi un nou material lingvistic, argoul burgheziei. Mereu se asimilează în vorbirea de la curte elemente ale acestuia, cizelate, rafinate, prelucrate apoi; într-un cuvânt, ele sunt transformate în stil „curtenesc", fiind adaptate standardului afectiv şi de sensibilitate specific cercurilor de la curte. Ele devin totodată mijloace de diferenţiere a acelor „gens de la cour" faţă de burghezie, pentru ca, eventual rafinate şi transformate după un timp, să revină la burghezie şi să devină „specific burgheze".
Există, spune ducele într-o convorbire citată după Callieres *(Du bon et du mauvais usage,* p. 98), un mod de a vorbi
„fort ordinaire parmi les Bourgeois de Paris et meme parmi quelques Courtisans, qui ont ete elevez dans la Bourgeoisie. C'est lors qu'ils disent: «voyons voir», au lieu de dire: «voyons», et de retrancher le mot de «voir», qui est absolument inutile et desagreble en cet endroit-lâ. Mais ii s'est introduit depuis peu - continuă ducele - une autre mauvaise facon de parler, qui a commence par le plus bas Peuple et qui a fait fortune â la Cour, de meme que ces Favoris sans merite qui s'y elevoient autrefois. C'est: «ii en scait bien long» pour dire que quelqu'un est fin et adroit. Les femmes de la Cour commencent aussi â s'en servir".
Continuă tot astfel. Burghezii, şi chiar unii dintre cei de la curte, spun: „II faut que nous faisions cela" în loc de: „II faut que nous fassions cela". Unii spun: „Fon za" sau „Fon zest" în locul expresiilor curteneşti,,1'on a" sau,,1'on est". Aceştia spun: „Je le l'ai" în loc de „Je l'ai".
In aproape toate aceste cazurif forma lingvistică ce apare ca fiind uzuală la curte devine forma naţională. Desigur, există şi exemple de expresii curteneşti care au fost, treptat, îndepărtate din nou, fiind considerate „prea preţioase", prea „afectate"»

9. Toate acestea elucidează totodată ceea ce s-a afirmat mai sus despre deosebirile sociogenetice dintre caracterul naţional german şi cel francez. Vorbirea este una dintre cele mai accesibile manifestări a ceea ce percepem drept „caracter naţional". Aici putem vedea, pe baza unui singur exemplu concret, felul în care această particularitate şi caracterul specific se relevă prin intermediul anumitor formaţiuni sociale. O instanţă decisivă de formare a limbii franceze a fost curtea şi societatea de curte. Pentru limba germană, o anumită perioadă de timp Camera şi Cancelaria Imperială au jucat un rol asemănător, chiar dacă nu au avut nici pe departe aceeaşi rezonanţă precum curtea Franţei. încă la 1643 cineva elogia faptul că limba sa este exemplară, „denn er richte sich nach denen schreiben, so auB der Cammer zu Speier kommen[55]", căci se ghidează după acele scrieri ce provin de la Camera din Speyer. Apoi, universităţile au fost cele care au dobândit pentru educaţia şi limba germană aproximativ aceeaşi însemnătate ca aceea a curţii în Franţa. Dar amândouă formaţiunile, relativ înrudite din punct de vedere social, Cancelaria şi universitatea, au influenţat mai mult scrierea decât vorbirea; ele au format „limba germană literară" nu atât

prin conversaţie, cât prin acte, scrisori şi cărţi. Iar Nietzsche remarca ocazional că până şi cântecele de pahar ale germanilor sunt erudite, înregistrând totodată cu clarviziune rezultatele evoluţiei istorice diferite atunci când opunea uzanţele germane practicii curteanului Voltaire de a suprima termenii de specialitate. ,
10. Când în Franţa nişte „gens de la cour" afirmă: „Iată ceva bine exprimat, iată ceva prost exprimat", se iveşte o întrebare care deschide o perspectivă amplă pentru reflecţie şi care ar trebui amintită aici măcar în treacăt: „Care sunt criteriile după care se apreciază ce este bine şi ce este rău în vorbire? Care sunt punctele lor de vedere pentru a selecta vorbirea, pentru a o cizela şi pentru a remodela
expresiile?"
Ocazional au reflectat ei înşişi asupra acestor fenomene. La prima vedere, ceea ce afirmă pe marginea acestei teme este întrucâtva surprinzător şi de o importanţă ce depăşeşte oricum domeniul vorbirii. Expresiile, cuvintele şi nuanţările sunt bune, *deoarece* elita socială se foloseşte de ele; şi sunt rele, *deoarece* cei situaţi inferior din punct de vedere social vorbesc sub această formă.
Monsieur Thibault se apără ocazional în convorbirea citată mai sus, atunci când i se spune că o expresie sau alta este rea:
„Je vous suiş bien oblige, Madame, afirmă acesta *(Du bon et mauvais usage,* p. 23), de la peine que vous prenez de m'instruire, mais ii me semble pourtant, que le terme de «deffunct» est un mot bien etabli, et dont se servent quantite d'honnetes gens".

„II est fort possible - răspunde doamna - qu'il y ait quantite d'honnetes gens qui ne connoissent pas assez la delicatesse de notre Langue,... cette delicatesse qui n'est connue que d'un petit nombre de gens qui parlent bien, qui fait qu'ils ne disent point qu'un homme est deffunct, pour dire qu'il est mort."
Cercul celor versaţi în asemenea rafinamente ale vorbirii este restrâns; felul în care vorbesc aceşti oameni este corect. Nu contează ceea ce spun alţii. Aprecierile sunt apodictice. Alt argument în afară de cel ce urmează nu este nici necesar, nici posibil: „Noi şi doar noi, afirmă elita, deţinem rafinamentul vorbirii".
„A l'egard des fautes qui se commettent contre le bon usage - se spune într-un alt loc în mod şi mai explicit - comme ii n'a point des regles determinees, et qu'il ne depend que du consentement d'un certain nombre de gens polis, dont Ies oreilles sont accoutumees â certaines facons de parler, et â Ies preferer â d'autres" (p. 98).
Apoi sunt enumerate cuvintele ce trebuie evitate.
Cuvintele învechite sunt nepotrivite pentru vorbirea uzuală. Cele foarte noi ar trebui să trezească suspiciunea de afectare şi fandoseală, am spune, eventual, de snobism. Cuvintele savante, cu iz de latină şi greacă, ar trebui să le pară suspecte oricăror „gens du monde". Ele creează în jurul oricărei persoane care le foloseşte un aer de pedanterie, când există alte cuvinte cunoscute, exprimând pur şi simplu aceleaşi idei.
Cuvintele puţin elevate, folosite în popor, trebuie evitate cu grijă; căci oamenii care le folosesc dovedesc că au avut parte de o „basse education", de o educaţie inferioară. „Iar despre aceste cuvinte, deci despre cuvintele puţin elevate - afirmă vorbitorul curtean -, vom vorbi în acest context"; şi se referă la comparaţia între vorbirea curtenească şi cea

burgheză.
Pentru excluderea din limbă a ceea ce este „rău" există motivaţia acelui „simţ", a acelei rafinări a sensibilităţii care, pe parcursul întregului proces de civilizare, joacă un rol deloc neînsemnat. Dar rafinamentul aparţine unei grupări relativ restrânse. Ori ai acest simţ, ori nu-l ai, cam aşa se conturează atitudinea celui ce vorbeşte. Oamenii care au această fineţe, un cerc restrâns, stabilesc convenţia a ceea ce este considerat bun şi ceea ce este considerat rău.
In ceea ce s-ar putea exprima ca o motivaţie raţională în selectarea expresiilor predomină de departe motivaţia socială, şi anume aceea că un fapt este mai bun deoarece ţine de uzanţa stratului superior sau doar a unei elite.
„Cuvintele învechite", cuvintele demodate, sunt apanajul generaţiilor mai vechi sau al celor ce nu iau parte, direct şi în permanenţă, la viaţa de la curte, al celor excluşi. „Cuvinte prea noi" folosesc clicile

de tineri ce doresc să parvină, care vorbesc un argou propriu, din care eventual o parte va fi mâine la modă. „Cuvintele erudite" sunt în uz în vorbirea celor care, precum în Germania, s-au format pe la universităţi, mai ales juriştii, înalta funcţionărimedeci ceea ce în Franţa se numeşte „noblesse de robe". „Expresiile puţin elevate" sunt toate acele cuvinte folosite de burghezie până la nivelul de jos, de „populace": polemica lingvistică corespunde unei foarte precise, foarte caracteristice stratificări sociale. Ea indică gruparea care îşi exercită în acel moment dominaţia asupra limbii, precum şi limitele. într-un sens mai larg, este vorba de acei „gens de la cour", într-un sens mai restrâns, de cercul mai îngust de oameni din înalta aristocraţie care are pe moment influenţă la curte şi se delimitează cu mare grijă de persoanele aflate în ascensiune din punct de vedere social, de curtenii educaţi în medii burgheze sau de cei „învechiţi", de „persoanele tinere", de concurenţii „snobi" din generaţia ce accede şi, în cele din urmă, dar nu de ultimă importanţă, de specialiştii care provin din universităţi, acesta fiind cercul ce se constituie la vremea respectivă ca instanţă primară de formare a vorbirii. „Trebuie să se vorbească" cum se vorbeşte în cercul mai îngust sau mai larg al curtenilor, este „comme ii faut". Aici se formează modelele de vorbire, care se propagă în valuri cu o rază de acţiune mai amplă sau mai restrânsă. Modul în care se dezvoltă vorbirea şi în care este cizelată corespunde unei modalităţi anumite de structurare a societăţii. Corespunzător, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, influenţele burgheze asupra limbii franceze devin încetul cu încetul mai puternice. Dar lunga parcurgere a unei faze aristocratic-curteneşti se face simţită în limba franceză până în ziua de azi, aşa cum în limba germană se simte stratul intelectual savant al stării de mijloc. Şi oriunde se vor forma apoi în societatea burgheză a Franţei elite sau pseudoelite, ele se vor raporta în fluxul lingvistic la tendinţele mai vechi, care le asigură diferenţierea.
Argumente uzuale cu privire la faptul că un anumit comportament este „rău", iar altul este „bun" sau „mai bun"
ʹ11. Limba este o manifestare a vieţii sociale sau spirituale. Mult din cele ce se observă în modelarea ei devine evident şi la cercetarea altor modalităţi de manifestare a societăţii. De exemplu, în modul cum argumentează oamenii de ce o anumită conduită sau o anumită uzanţă la masă este mai bună decât alta, în modul cum argumentează de ce o anumită

exprimare verbală este de preferat alteia.
Acest fapt nu corespunde pe deplin aşteptării specifice observatorului din secolul al XX-lea. Bunăoară, el se aşteaptă să găsească

explicaţii bazate pe „raţiuni igienice" pentru interdicţia „de a mânca folosind mâinile", pentru introducerea furculiţei, a veselei şi a tacâmurilor individuale şi a altor ritualuri ale standardului său. Căci aceasta este modalitatea în care explică el însuşi în general aceste uzanţe. Dar până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea abia dacă întâlnim, în cazul motivării în favoarea unei mai accentuate reţineri, ceva care să se îndrepte în această direcţie. Aşa-numitele „motivaţii raţionale" sunt măcar împinse într-un plan secund în comparaţie cu celelalte.
în stadiile timpurii, ca motivaţie a reţinerii, se spune de obicei: să faci acest lucru, iar pe celălalt nu, pentru că nu este „courtois", nu este „hofisch", un „nobil" nu face aşa ceva; în cel mai bun caz, aceste scrupule sunt motivate prin senzaţia de repulsie provocată celorlalţi, de exemplu în *Hofzucht,* scrierea lui Tannhăuser despre manierele de la curte, atunci când se afirmă: „Nu te scărpina cu mâna - cu care, de altfel, apuci bucatele din castronul comun —, comesenii ar putea observa acest fapt, ci foloseşte-te de haină ca să te scarpini" (exemplul A, strofa 113). Evident, pragul de aversiune este diferit faţă de vremurile ce urmează.
Ulterior, se va spune într-un mod cu totul asemănător, mai ales ca motivaţie: nu face un anumit lucru, căci nu este „civil" şi nici „bienseant". Sau este amintit, ca motivaţie, respectul datorat celor de rang social superior.
Ca şi la modelarea vorbirii, şi în privinţa modelării celorlalte aspecte ale comportamentului în societate întâietatea o deţine de departe motivaţia socială, adaptarea conduitei la modelele cercurilor ce dau tonul. Chiar şi expresiile utilizate pentru motivarea a ceea ce înseamnă un „comportament bun" la masă sunt, foarte frecvent, exact aceleaşi ca şi cele care servesc pentru motivarea a ceea ce este „vorbirea aleasă".
în scrierea lui Callieres, *Du bon et du mauvais usage dans Ies manieres de s'exprimer,* se vorbeşte, de pildă, despre una sau alta dintre expresiile „que la civilite a introduits parmy des gens qui parlent bien" (p. 22), impuse în rândurile celor ce vorbesc bine prin intermediul conduitei civilizate.
Exact acelaşi concept de *civilite* va fi utilizat în repetate rânduri de Courtin sau La Salle pentru a exprima ceea ce este bine şi ceea ce este rău în regulile de comportare în societate. Aşa cum Callieres vorbeşte pur şi simplu despre cei „qui parlent bien", tot aşa Courtin afirmă (în încheierea exemplului G): „Pe vremuri «se» permitea să se facă un anumit lucru sau un altul, azi nu «se» mai permite". Callieres afirmă, la 1694, despre limbă: există o mulţime de oameni ce nu cunosc îndeajuns acea „delicatesse", fineţea limbii noastre: „Cest cette delicatesse qui n'est connu que d'une petite nombre de gens".

De aceeaşi expresie face uz Courtin, la 1672, când afirmă: este necesar să-ţi ştergi de fiecare dată lingura înainte de a o înmuia din nou în castronul comun, o dată ce ai folosit-o: „y ayant des gens si *delicats* qu'ils ne voudraient pas manger du potage ou vous l'auriez mise, apres l'avoir portee â la bouche" (exemplul G).

Iniţial, această „delicatesse", sensibilitatea şi sentimentul deosebit de pregnante a ceea ce este „penibil" reprezintă un semn distinctiv pentru nişte cercuri restrânse de oameni de la curte, apoi pentru societatea de la curte. Acest fapt este valabil în aceeaşi măsură pentru vorbire, ca şi pentru uzanţele de la masă. Nu se spune şi nici nu se pune în discuţie pe ce anume se bazează această „delicatesse" şi nici de ce ea impune ca un anumit fapt să fie făcut, iar altul nu. Ceea ce poate fi observat este că respectiva „delicatesse", altfel spus, pragul de aversiune, progresează. In interdependenţă cu o anumită situaţie socială se schimbă percepţia şi structura emoţională, iniţial în interiorul stratului superior, iar structura societăţii în ansamblul său permite ca standardul efectiv modificat să se extindă, încetul cu încetul, în societate. De pe urma acelei cunoaşteri demonstrabile a anumitor conexiuni cauzale, nimic nu indică faptul că structura emoţională, că gradul de sensibilitate s-ar modifica din motive pe care să le desemnăm ca fiind „clare, raţionale". Courtin nu afirmă, aşa cum se va spune ulterior, că unii oameni percep luarea supei din castronul comun ca „neigienică" sau ca „periclitând sănătatea". Cu certitudine însă, sub presiunea situaţiei de la curte, se acutizează percepţia aversiunii în direcţia care va fi mai târziu parţial justificată prin cercetări ştiinţifice, chiar dacă o mare parte a tabuurilor pe care oamenii ajung treptat să le impună în relaţiile dintre ei nu au absolut nimic în comun cu „igiena", ci, chiar şi azi, doar cu „sentimentul de repudiere". Oricum, într-o anumită privinţă, procesul se desfăşoară exact invers decât suntem obişnuiţi să presupunem în ziua de azi. Mai întâi, într-o amplă perioadă de timp şi în interdependenţă cu o anumită modificare a relaţiilor umane sau a societăţii, pragul de aversiune avansează. Se schimbă structura emoţională, sensibilitatea, receptivitatea şi conduita oamenilor, înregistrând numeroase oscilaţii, dar îndreptându-se într-o direcţie precisă. Apoi, într-un anumit punct, această conduită va fi recunoscută „corectă din punct de vedere igienic", justificată printr-o mai clară înţelegere a interdependenţelor cauzale, impulsionată în aceeaşi direcţie, apoi fixată. Se prea poate ca avansarea pragului de aversiune să fie în anumite puncte legată de experienţe mai mult sau mai puţin nedefinite, care iniţial nu au fost în nici un caz explicabile din punct de vedere raţional, cu privire la transmiterea anumitor boli, fiind, mai exact spus, legate de anumite temeri şi griji neclare, deci nedefinite din punct de vedere raţional, care indică imprecis o direcţie ce avea să

fie consolidată apoi printr-o înţelegere clară. Dar „înţelegerea raţională" nu se constituie ca motor al „civilizării" felului de a mânca sau al altor modalităţi de conduită.
Tocmai paralela dintre „civilizarea" felului de a mânca şi cea a vorbirii este cât se poate de instructivă în această privinţă, evidenţiind faptul că modificarea conduitei la masă este un element component al unei schimbări foarte cuprinzătoare a percepţiilor şi atitudinilor oamenilor. Ea ilustrează totodată măsura în care impulsurile acestei dezvoltări îşi au sursa în structura socială, în forma de integrare şi de relaţionare a oamenilor. Se vede cu mai multă claritate cum cercuri relativ restrânse formează iniţial centrul mişcării şi cum procesul se transferă apoi asupra altor straturi mai largi. Dar expansiunea are ea însăşi printre premise contacte foarte precise, adică o structură foarte precisă a societăţii. Mai mult decât atât, cu siguranţă că ea nu s-ar fi putut petrece dacă, pentru straturile mai largi, într-un mod cu totul asemănător cu cercurile ce formează modelele, nu s-ar fi format în cele

din urmă condiţii de viaţă sau, altfel spus, o situaţie socială care să fi permis şi necesitat o treptată rearan-jare a reacţiilor emoţionale şi a modalităţilor de conduită, o avansare a pragului de aversiune.
Procesul ce se conturează se aseamănă ca formă - nu însă şi ca substanţă - cu procesele chimice la care într-un lichid, ce îndeplineşte în totalitate condiţiile de transformare chimică, precum cristalizarea, un mic nucleu ia iniţial formă cristalină, ca apoi şi restul să cristalizeze treptat în jurul nucleului. Nimic mai eronat decât să considerăm că nucleul de cristalizare este el însuşi cauza transformării.
Faptul că un anumit strat social reprezintă, în una sau alta dintre fazele dezvoltării sociale, centrul acestui proces şi astfel şi modelele pentru ceilalţi, altfel spus faptul că modelele se răspândesc cuprinzând alte straturi şi că sunt receptate acolo, are el însuşi ca premisă o stare aparte şi o structură aparte a societăţii în ansamblu; datorită acestei premise, unui cerc îi revine funcţia de a crea modele, celuilalt de a le dispersa şi de a le asimila. Vom analiza mai departe în amănunt care sunt modificările de integrare socială ce declanşează modificări de conduită.
Secţiunea a Ii-a *Despre consumuLde carne*
1. Dacă tratăm fenomenele, atitudinile, aspiraţiile sau creaţiile specific umane în sine, independent de viaţa socială a oamenilor, fiecare dintre acestea reprezintă în esenţă o substanţializare a relaţiilor şi a conduitei umane, o esenţă a vieţii sociale şi psihice. Această afirmaţie este valabilă pentru „limbă", care nu reprezintă altceva decât relaţii umane materializate în sunet, este valabilă pentru artă,

ştiinţă, economie, politică, fenomene care, corespunzător unei scale valorice, ocupă un loc primordial în viaţa sau în mintea noastră, precum şi pentru altele care, conform acestei scale valorice, ne apar neglijabile sau insignifiante.
Dar tocmai acestea, cele în aparenţă neînsemnate, ne oferă adesea explicaţii clare şi simple cu privire la structura, la dezvoltarea „psihicului" şi la relaţiile umane, acolo unde cele din prima categorie nu sunt iniţial edificatoare.
Raportarea oamenilor la consumul de carne, de exemplu, este într-o anumită privinţă cât se poate de relevantă pentru dinamica relaţiilor umane şi a structurilor psihice.
în Evul Mediu au existat cel puţin trei atitudini distincte faţă de consumul de carne, specifice oamenilor. în această situaţie, ca şi în numeroase alte manifestări, se dovedeşte extrema neuniformitate caracteristică pentru societatea medievală, în comparaţie cu cea din vremurile noastre. Societatea medievală este în mult mai mică măsură alcătuită astfel, încât o conduită model dintr-un anumit centru social să poată pătrunde treptat în întreaga societate. Aici predomină anumite moduri de conduită în cadrul unui anumit strat social, adeseori pe cuprinsul întregului spaţiu apusean, în timp ce în cadrul altui strat social, al altei stări, conduita este cât se poate de diferită. De aici rezultă faptul că deosebirile de conduită dintre diferitele stări ale aceleiaşi regiuni sunt adeseori mai mari decât între reprezentanţii aceluiaşi strat social care sunt despărţiţi din punct de vedere regional. Iar dacă modurile de conduită dintr-un anume strat trec în altul, ceea ce, desigur, se întâmplă mereu, acestea ajung să se modifice cu atât mai radical cu cât este mai accentuat gradul de izolare

a acestor stări.
Raportarea la consumul de carne oscilează în lumea medievală între următorii poli: în stratul superior al lumii laice consumul de carne este deosebit de mare în comparaţie cu standardul vremurilor noastre. Domneşte acolo tendinţa de a consuma cantităţi de carne care adeseori ni se par de domeniul fantasticului.
în mănăstiri predomină uneori o renunţare ascetică la alimentaţia ce conţine carne, deci renunţarea mai mult sau mai puţin accentuată ca urmare a autoconstrângerii, nu datorită penuriei, iar adesea un dispreţ sau o limitare radicală cu privire la alimentaţie. Din aceste cercuri provin exprimările unei puternice aversiuni faţă de „desfrâul" ce domneşte în stratul superior laic.
De asemenea, consumul de carne în stratul inferior, al ţărănimii, este adesea redus la maximum. Dar nu din cauza vreunei nevoi sufleteşti, a vreunei renunţări mai mult sau mai puţin voluntare referitoare la Dumnezeu şi la viaţa de apoi, ci din cauza lipsei. Vitele sunt valoroase, fiind destinate mai ales meselor domneşti. Aflăm[56]

că „atunci când ţăranii creşteau vite, în mare parte ele erau destinate celor privilegiaţi, nobilimii şi burgheziei"; să nu uităm nici clerul care, pornind de la acel pol ascetic, cu o anumită gradaţie, se apropie prin comportament de cele mai multe ori de stratul superior laic. Datele exacte cu privire la consumul de carne specific stratului superior în timpul Evului Mediu şi la începuturile epocii moderne sunt rare. Desigur, şi în acest domeniu au existat deosebiri considerabile între micii cavaleri, mai săraci, şi marii latifundiari. Cavalerii săraci adesea abia dacă se deosebeau prin standardul de viaţă de ţărani. Un calcul al necesarului de carne la o curte princiară nord-germa-nă[57] făcut într-o perioadă relativ târzie, adică în secolul al XVII-lea, indică un consum de 2 livre pe zi de persoană, la care se adaugă însă mari cantităţi de vânat, carne de pasăre şi peşte. Condimentele joacă un rol deosebit de important, în timp ce rolul legumelor este relativ minor. Celelalte consemnări indică, aproape unanim, acelaşi lucru. Rămâne să verificăm detaliile.
2. O altă schimbare poate fi documentată mai exact: felul în care se serveşte carnea se modifică începând cu Evul Mediu şi până azi în mod considerabil. Curba acestei modificări este concludentă. în stratul superior al societăţii medievale, cel mai adesea animalul sacrificat sau părţi mari ale acestuia sunt servite la masă întregi. Nu doar peşti întregi, păsări întregi, parţial cu pene, ci şi iepuri şi miei întregi sau sferturi de viţei sunt puse pe masă, fără a mai menţiona vânatul de dimensiuni mari sau porcii şi boii fripţi la proţap[58]. Animalul este porţionat la masă. în cărţile despre maniere apar frecvent până în secolul al XVII-lea, şi ocazional chiar şi în secolul al XVIII-lea, indicaţii privind importanţa ca un om bine crescut să ştie să tranşeze un animal cum se cuvine.
„Discenda a primis statim annis secandi ratio...", arta corectă de a tranşa trebuie învăţată din tinereţe, afirmă Erasmus la 1530.
„Si on sert - spune Courtin în 1672 -, ii faut toujours donner le meilleur morceau et garder le moindre, et ne rien toucher que de la fourchette, c'est pourquoy si la personne qualifiee vous demande de quelque chose qui soit devant vous, ii est important de scavoir couper Ies viandes proprement et avec methode, et d'en connoître aussi Ies meilleurs mor-ceaux, afin de Ies pouvoir servir avec bienseance.

L'on ne prescrit pas ici la maniere de Ies couper; parce que c'est un sujet dont on a fait des livres expres, ou meme toutes Ies pieces sont en figures, pour montrer par ou ii faut premierement prendre la viande avec la fourchette pour la couper, car comme nous venons de dire, *ii ne faut jamais toucher la viande... de la main, non pas meme en mangeant;* puis ou ii faut placer le cousteau pour la couper; ce qu'il faut lever le premier... quel est le meilleur morceau, et le morceau d'honneur qu'il

faut servir â la personne plus qualifiee. II est aise d'apprendre â couper quand on a mange trois ou quatre fois â quelque bonne table, de meme, ii n'est point honteux de s'en excuser et de s'en remettre â un autre si on ne le scait pas."

Şi paralela germană: într-o cărţulie tipărită la Rintelen în 1650, *New vermehrtes Trincier-Buchlein,* ediţie revizuită şi adăugită a manualului de tranşare, ni se spune:

„Weil des Trincianten Ampt an Fiirstlichen Hbfen nit das geringste, sondern unter die Furnembsten gerechnet wird, so soli derselbe entweder vom Adel oder sonsten guten Herkommens, grades und wohlpro-portioniertes Leibes, guten graden Armen und leichten Hănden sein. Er soli sich in seinem ganzen Vorschneiden grosser motionen und der unnutzen und nărrischen Ceremonien... enthalten und ja zusehen, daB er unerschrocken sey, *damit er durch Zittern des Leibes und Hănde nicht Unehre einlege* und weil ohne das denen so an Furstlichen Tafeln sein nicht wohl anstehet".

Ambele, tranşarea şi împărţitul la masă, sunt considerate o onoare deosebită. Aceasta îi revine de obicei stăpânului casei sau vreunui alt oaspete de seamă, la invitaţia gazdei. „Les jeunes et ceux qui sont de moindre consideration ne doivent pas se meler de servir, mais seulement prendre pour eux a leur tour", afirmă o scriere anonimă de la 1715, *Civilite Franqoise.*

în secolul al XVII-lea, în stratul superior francez tranşarea animalului la masă încetează treptat să mai fie o ştiinţă indispensabilă omului de lume, precum vânătoarea, scrima şi dansul. Pasajele citate după Courtin dau să se înţeleagă acest lucru.

3. Faptul că servirea la masă a unor halci întregi din animalul sacrificat precum şi tranşarea la masă ies treptat din uz depinde cu siguranţă de mai mulţi factori. Printre cei mai importanţi pare să se numere diminuarea constantă a gospodăriei[59] pe parcursul evoluţiei, de la unităţi familiale mai mari spre cele mai mici, apoi faptul că anumite procese de producere şi de prelucrare, precum ţesutul, torsul, sacrificarea animalelor, ies din uzul gospodăresc, fiind în general transferate în seama unor persoane specializate, meseriaşi, comercianţi, producători, care le practică în virtutea specializării profesionale, în timp ce gospodăria devine în esenţă o unitate de consum.

In orice caz, şi aici, în cursul marelui proces social, apare o caracteristică psihologică: astăzi, mulţi oameni ar avea un sentiment cât se poate de neplăcut dacă alţii - sau ei înşişi - ar fi nevoiţi să tranşeze la masă jumătăţi de viţel sau de porc sau să desprindă carnea de pe un fazan acoperit cu pene.

Există chiar şi asemenea „gens si delicats" — pentru a repeta formularea lui Courtin, căci este într-adevăr vorba de un proces

înrudit -, cărora le pare dezgustătoare simpla vedere a măcelăriilor unde sunt expuse carcasele animalelor sacrificate, şi alţii care, datorită senzaţiilor de aversiune, mai mult sau

mai puţin mascate raţional, refuză complet să mănânce carne. Dar acestea sunt avansări ale pragului de repulsie, care depăşesc standardul de aversiune specific societăţii civilizate a secolului al XX-lea, fiind de aceea considerate „anormale". Oricum, nu poate fi trecut cu vederea faptul că o asemenea avansare a condus în trecut la modificarea standardelor, atunci când s-au situat în cursul dezvoltării sociale generale, şi că această avansare a percepţiei de aversiune face ca mişcarea de până acum să continue în aceeaşi direcţie. Direcţia este cât se poate de evidentă. De la acel standard al sensibilităţii care făcea ca vederea pe masă a animalului sacrificat şi tranşarea acestuia să fie considerate deosebit de apetisante şi în nici un caz neplăcute, dezvoltarea duce spre alt standard, în care se evită pe cât posibil amintirea faptului că mâncarea gătită din carne ar avea ceva de-a face cu un animal sacrificat. La o bună parte a bucatelor noastre preparate din carne, forma animală este atât de mascată şi de modificată prin arta preparării şi a tranşării, încât în timpul mesei abia dacă mai aminteşte de provenienţă.
Urmează să demonstrăm felul în care în cursul mişcării de civilizare oamenii încearcă să reprime tot ceea ce percep la ei înşişi drept „caracteristici animalice". într-un mod cu totul asemănător le resping şi din bucatele lor.
Dezvoltarea nu decurge, desigur, nici în acest domeniu pretutindeni la fel. în Anglia, de exemplu, unde în numeroase aspecte ale vieţii formele mai vechi sunt păstrate în cadrul celor noi mai bine decât pe continent, s-a menţinut servirea la masă a fripturii întregi, aşa-numitul Joint", şi o dată cu aceasta şi îndatorirea stăpânului casei de a o tranşa şi împărţi, spre deosebire de uzanţele din straturile citadine din Germania sau din Franţa. Dar, făcând abstracţie de faptul că azi Joint" reprezintă o formă cât se poate de atenuată de servire la masă a unor halci considerabile de carne, nici faţă de acesta nu au lipsit reacţiile care marchează avansarea pragului de aversiune. Cam pe la mijlocul secolului trecut, adoptarea în societate a „sistemului rusesc" al obiceiurilor la masă a avut efect în acest sens:
„Our chief thanks to the new system - se afirmă în *The Habits of Good Society,* o carte englezească despre maniere de la 1859 -, are due for its ostracizing that unwieldy barbarism - the joint. Nothing can make a joint look elegant, while it hides the maşter of the house, and condemns him to the misery of carving... the truth is, *that unless our appetites are very keen, the sight of much meat reeking in its gravy is sufficient to destroy them entirely,* and a huge joint especially is calculated to disgust the epicure. If joints are eaten at all, they should be placed on the sidetable, *where they will be out of sight"* (p. 314).

Iar această tendinţă tot mai accentuată a societăţii de a ascunde vederii ceea ce este dezgustător se aplică, cu puţine excepţii, şi la tranşarea animalului întreg.
Tranşarea, după cum dovedesc exemplele, ţinea pe vremuri direct de viaţa socială a păturii superioare. Spectacolul este resimţit apoi din ce în ce mai mult ca penibil. Tranşarea nu dispare, căci animalul trebuie tranşat pentru a putea fi consumat. Dar ceea ce a devenit neplăcut vederii este *mutat în culisele vieţii sociale.* Cei specializaţi în acest sens execută procedurile în prăvălie sau în bucătărie. Se va dovedi în repetate rânduri cât de caracteristică pentru întregul proces numit „civilizare" este această mişcare de segregare, această „mu-tare-în-culise" a ceea ce a devenit dezagreabil. Tranşarea la masă a unor mari părţi ale animalului sau chiar a animalelor întregi, avansarea pragului de aversiune la

vederea animalelor sacrificate şi mutarea tranşării în interiorul unor enclave specializate în acest sens reprezintă o curbă civilizatoare tipică.
Rămâne de cercetat în ce măsură procese de aceaşi natură se află la baza unor fenomene asemănătoare ce apar în alte societăţi. Mai ales în „civilizaţia" mai veche a Chinei, mutarea tranşării în culise s-a petrecut mult mai devreme şi mult mai radical decât în Apus. Aici procesul a fost dus atât de departe, încât carnea este tranşată şi mărunţită în întregime în culisele societăţii, cuţitul fiind pur şi simplu interzis la masă.

Despre utilizarea cuţitului la masă

4. Cuţitul este, corespunzător utilizării sale sociale, de asemenea o materializare a „mentalului", a impulsurilor şi dorinţelor în schimbare ale acestuia, o întrupare a situaţiilor istorice şi a legităţii structurale a societăţii.
Pentru utilizarea lui ca instrument la masă în societatea apuseană contemporană există o caracteristică predominantă: un număr imens de interdicţii şi de tabuuri privitoare la folosirea acestuia.
Desigur, cuţitul este un instrument periculos într-un sens pe care l-am putea defini ca raţional. Este o armă de atac. Provoacă răni, tranşează animalele răpuse.
Dar acestei periculozităţi evidente îi sunt asociate reacţii emoţionale. Cuţitul devine un simbol al celor mai diverse sentimente, aflate în interdependenţă cu scopul său şi cu forma sa, dar care nu rezultă în mod decisiv din „raţiunea" finalităţii sale. Teama pe care o stârneşte depăşeşte teama motivată din punct de vedere raţional, ea fiind mai mare decât pericolul „calculabil", decât cel probabil. Afirmaţia este pertinentă şi pentru plăcerea pe care o trezesc utilizarea şi vederea sa, chiar dacă acest aspect iese mai puţin în evidenţă acum; corespunzător structurii societăţii noastre, în prezent ritualul social

al utilizării lui este mai degrabă însoţit de neplăcere, de teama care îl însoţeşte, decât de plăcere. De aici rezultă că însăşi utilizarea sa în timpul mesei este îngrădită printr-o serie întreagă de interdicţii. Ele depăşesc cu mult, după cum am spus, ceea ce este „pur funcţional"; dar pentru fiecare dintre ele toată lumea cunoaşte o explicaţie raţională vagă şi greu de verificat. Abia când privim tabuurile în interdependenţă se naşte bănuiala că această conduită socială cu privire la cuţit, precum şi regulile de utilizare în timpul mesei, mai ales „tabuurile" ce îl înconjoară, sunt în mod primordial de natură emoţională. Teama, aversiunea, vina, asociaţiile şi emoţiile de cele mai diverse tipuri depăşesc eventualul pericol. Tocmai acest fapt conferă unor asemenea interdicţii o particulară consolidare în psihic. Tocmai acest fapt le conferă caracterul de „tabu".
5. în Evul Mediu, cu stratul său superior format din războinici şi cu disponibilitatea constantă a oamenilor de a se lupta, corespunzător stării de stăpânire a reacţiilor emoţionale şi relativ redusei legături sau reglementări prin intermediul cărora se delimitează impulsurile, interdicţiile referitoare la cuţit sunt de asemenea puţine. „Nu-ţi curăţa dinţii cu cuţitul" se spune adesea. Aceasta este interdicţia majoră, care prefigurează interdicţiile ulterioare în legătură cu utilizarea cuţitului. De altfel, cuţitul este de departe cel mai important instrument la masă. Se consideră firesc să fie dus la gură.
Ocazional însă, încă din Evul Mediu târziu, chiar mai direct decât în orice epocă ulterioară, se sugerează faptul că la baza precauţiei necesare la utilizarea cuţitului nu se află doar

aprecierea raţională «că persoana respectivă s-ar putea tăia sau răni în vreun fel, ci mai ales emoţiile stârnite la vederea sau la imaginarea cuţitului îndreptat spre propria faţă. [4]
„Bere not your knyf to warde your visage for therein is parelle and mykyl drede"
se spune la un moment dat în *Book ofCurtesye* a lui Caxton (strofa 28). Aici, ca pretutindeni mai târziu, este prezentă o doză de pericol calculabil în mod raţional, la care se referă avertismentul, dar, în general, rememorarea şi asocierea cu moartea şi pericolul, *valoarea de simbol* a instrumentului constituie ceea ce, o dată cu pacificarea internă a societăţii, duce la preponderenţa sentimentelor de neplăcere faţă de cele de plăcere create la vederea lui, precum şi la limitarea Şi, în cele din urmă, la excluderea utilizării în societate. Simpla vedere a unui cuţit îndreptat spre faţă stârneşte teamă: „Nu-ţi îndrepta cuţitul spre faţă, căci este foarte periculos". Aici avem de-a face cu fundamentarea emoţională a acelui tabu care însoţeşte pe o treaptă ulterioară ducerea cuţitului la gură.

Cu totul asemănător stau lucrurile cu acea interdicţie care în seria de exemple apare întâi la Calviac, la 1560 (sfârşitul exemplului E), unde se face observaţia: „Dacă oferi cuiva un cuţit, apucă vârful cuţitului cu mâna şi oferă-i aceluia mânerul, căci nu se cuvine să procedezi în alt fel".
Aici, ca de atâtea ori până la acea fază ulterioară diferită, în care un copil este educat cu ajutorul unei explicaţii „raţionale" pentru fiecare interdicţie, ca o justificare a ritualului social nu se spune mai mult decât: „II serait deshonneste de le faire autrement", n-ar fi politicos să procedezi altminteri. Dar nu este greu de înţeles care este sensul emoţional al acestui imperativ; nu este permis să îndrepţi vârful cuţitului spre celălalt, ca şi cum te-ai afla la atac. Simpla valoare simbolică a acestei acţiuni, amintire a unei ameninţări belicoase, este neplăcută. Şi aici, ritualul folosirii cuţitului conţine o doză raţională: cineva s-ar putea folosi de înmânarea cuţitului ca în cele din urmă să aplice brusc o lovitură cu el. Dar de la acest pericol se formează un ritual social, pentru că gestul ameninţător se fixează în sensibilitatea generală ca trezind aversiune, ci ca un simbol al morţii şi al primejdiei. Societatea, care în acest timp începe să limiteze din ce în ce mai mult ameninţarea reală a omului şi, în mod corespunzător, să transforme potenţialul afectiv al individului, înconjoară tot mai mult cu un zid simbolurile, gesturile şi instrumentele
de ameninţare.
Sporesc restricţiile, interdicţiile referitoare la folosirea cuţitului, iar o dată cu ele şi constrângerile impuse individului.
6. Dacă trecem peste amănuntele dezvoltării şi nu luăm în considerare decât actualul stadiu al ritualului de folosire a cuţitului descoperim în realitate o multitudine de tabuuri mai uşoare sau mai severe. Imperativul de a nu duce niciodată cuţitul la gură se numără printre cele mai stricte şi mai cunoscute. Nici nu mai trebuie spus că depăşeşte cu mult potenţialul pericol real; căci straturile sociale obişnuite să mânuiască cuţitul şi să mănânce cu cuţitul se rănesc foarte rar la gură. Interdicţia a devenit un mijloc de distincţie socială. Iar în sentimentul de aversiune care ne cuprinde la simpla vedere a unui om ce ia cuţitul în gură sunt prezente toate acestea: teama generală trezită de acest simbol periculos şi teama socială, de factură specială, faţă de degradarea din punct de vedere social, trezită de timpuriu de părinţi şi de educatori faţă de acest mod de utilizare, cu admonestarea: „Aşa

ceva nu se cade". Dar există şi alte interdicţii, care nu au nimic sau au extrem de puţin de-a face cu vreun pericol iminent pentru trup şi care, în parte, par a indica vădit alte valori simbolice ale cuţitului decât cele războinice. Interdicţia relativ severă de a mânca peştele cu cuţitul - azi evitată şi modificată prin introducerea unui cuţit special pentru peşte — este, în conformitate cu

sensul său emoţional, destul de opacă la prima vedere, chiar dacă
i teoria psihanalitică oferă o anumită clarificare, cel puţin într-o direcţie. Este răspândit imperativul de a nu apuca tacâmurile, îndeosebi cuţitul, cu toată mâna, „comme si on tenait un baton", ca şi cum ai ţine un băţ, după cum afirma La Salle, pentru început cu referire doar la furculiţă şi lingură (exemplul J). Apoi, există în mod evident o tendinţă generală de a interzice sau în orice caz de a limita tăierea cu cuţitul a alimentelor rotunde sau ovale. în acest sens, cea mai cunoscută şi relativ greu de respectat este interdicţia tăierii cartofilor cu cuţitul. Dar în aceeaşi direcţie se îndreaptă şi interdicţia, ceva mai uşor de respectat, de tăiere a găluştelor cu cuţitul sau aceea de a despica ouăle fierte cu cuţitul, iar ocazional, în cadrul unor societăţi deosebit de sensibile, se întâlneşte chiar tendinţa de a evita până şi tăierea merelor şi a portocalelor cu cuţitul. „I may hint that no epicure ever yet put knife to apple, and that an orange should be peeled with a spoon", se afirmă în *The Habits ofGood Society* de la 1859 şi 1890.
7. Dar aceste interdicţii singulare, mai mult sau mai puţin stricte, al căror şir, desigur, ar putea continua, sunt într-o oarecare măsură doar exemple ale unei linii generale de dezvoltare referitoare la utilizarea cuţitului, care se prefigurează destul de clar. Există o tendinţă care pătrunde treptat de sus în jos în lumea civilizată: aceea de a limita cât mai mult utilizarea cuţitului, mai întâi în tehnica de a mânca şi, pe cât posibil, de a nu folosi acest instrument în nici un caz.
Aceasta se anunţă într-un precept în aparenţă atât de nesemnificativ şi de firesc precum cel citat în exemplul I: „Nu ţine cuţitul mereu în mână, cum face lumea la sat, ci ia-l doar atunci când ai nevoie de el", precept în mod evident foarte puternic la mijlocul secolului trecut, când citata carte englezească despre maniere, *The Habits of Good Society,* recomandă: „Let me give you a rule -everything that can be cut without a knife, should be cut with a fork alone". Nu este nevoie decât să observăm actuala utilizare ca să găsim această tendinţă confirmată. Aici se face simţită totodată una dintre puţinele tendinţe mai clar detectabile către evoluţia ritualului Şi a tehnicii de a mânca ce depăşeşte standardul atins de societatea de curte. Dar astfel nu afirmăm nicidecum că „civilizarea" Occidentului se va îndrepta într-adevăr în această direcţie. Este o presupunere, o posibilitate, de tipul cărora există multe în orice societate. Oricum, nu este de neconceput faptul că prepararea mâncărurilor la bucătărie va evolua într-o direcţie ce va limita şi mai mult utilizarea cuţitului la masă în societate, mutându-l tot mai mult „în culise", în enclavele specializate.
Desigur, nu pot fi excluse nici puternice mişcări regresive. Este destul de cunoscut faptul că, de exemplu, formele de viaţă ale Ultimului război au constrâns la încălcarea unor tabuuri mai

neînsemnate sau mai stricte ale civilizaţiei din vremuri de pace. în tranşee, ofiţerii şi

soldaţii au mâncat, dacă a fost necesar, din nou cu cuţitul şi cu mâna. Sub presiunea situaţiei inevitabile, pragul de jenă s-a deplasat din nou relativ repede.
Făcând abstracţie de asemenea breşe, mereu posibile şi care pot să ducă la noi fixări, linia înregistrată de evoluţia utilizării cuţitului este cât se poate de evidentă[60].
Reglarea şi angajarea potenţialului afectiv se intensifică. Imperativele şi interdicţiile legate de instrumentul ce semnifică un pericol se înteţesc şi se diferenţiază. In cele din urmă, utilizarea simbolului ameninţător este, pe cât posibil, limitată.
Nici cu privire la această curbă civilizatoare nu putem să nu indicăm asemănarea direcţiei sale cu ceea ce în China este de mult un obicei. Acolo, după cum am spus, de mai multe secole cuţitul a dispărut efectiv din uzanţele de la masă. Pentru sensibilitatea chinezilor, felul în care mănâncă europenii este „necivilizat". „Europenii sunt nişte barbari - se spune acolo uneori -, mănâncă folosindu-se de săbii". Conform acestei opinii, respectiva uzanţă este legată de faptul că în China, de multă vreme, stratul superior care dictează modelele nu este o clasă războinică, ci un strat cu deosebire pacificat, o societate doctă de funcţionari.
Despre utilizarea furculiţei la masa
8. La ce serveşte, de fapt, furculiţa? La ducerea bucatelor mărunţite la gură. De ce avem nevoie de o furculiţă? De ce nu mâncăm cu degetele? Deoarece este „canibalic", după cum afirmă la 1859 acel „Man in the Club-Window", autorul anonim al scrierii *The Habits of Good Society.* De ce este canibalic să mâncăm cu degetele? Faptul în sine nici nu intră în discuţie, este de la sine înţeles că este canibalic, barbar, necivilizat sau oricum i s-ar spune. Dar tocmai aceasta e întrebarea: oare de ce este mai civilizat să
mâncăm cu furculiţa?
Pentru că este neigienic să ne folosim de degete când mâncăm. Afirmaţia pare convingătoare. Pentru simţurile noastre este neigienic ca oameni diferiţi să apuce cu mâna mâncarea de pe acelaşi platou, deoarece există un anumit pericol ca, în contact cu ceilalţi, să contractăm o boală. Fiecare dintre noi pare să se teamă că ceilalţi sunt
bolnavi.
Ceva nu este în ordine însă cu această afirmaţie. Doar azi nu mai mâncăm din castronul comun. Fiecare îşi duce mâncarea la gură, luând-o din propria sa farfurie. A o lua cu degetele din propria farfurie nu poate fi mai „neigienic" decât a duce cu mâna la gură o prăjitură, pâinea, ciocolata sau orice altceva.

De fapt, la ce avem nevoie de furculiţă? De ce este „barbar" şi „necivilizat" să duci la gură bucatele din propria-ţi farfurie cu mâna?
Deoarece este un sentiment penibil să te murdăreşti pe degete sau cel puţin să fii văzut în societate cu degetele murdare şi pline de grăsime. Suprimarea mâncatului cu mâna din propria farfurie are puţin de-a face cu pericolul îmbolnăvirii, cu aşa-numitele „motive raţionale". Aici, în observarea susceptibilităţii noastre faţă de ritualul furculiţei, devine cât se poate de evident că instanţa primară a deosebirii între comportamentul „civilizat" şi cel „necivilizat" la masă este propriul nostru sentiment de aversiune. Furculiţa nu reprezintă altceva decât materializarea unui anume standard afectiv şi de aversiune. Ca fundal al acestei transformări petrecute în tehnica de a mânca, din Evul Mediu până în vremurile

moderne, iese în evidenţă acelaşi fenomen manifestat şi în analiza altor materializări de acest gen: o transformare a potenţialului instinctual şi afectiv.
Moduri de conduită care în Evul Mediu nu au fost percepute nicidecum ca dezgustătoare sunt însoţite din ce în ce mai mult de sentimente de aversiune. Standardul de aversiune este exprimat prin interdicţii sociale corespunzătoare. Aceste tabuuri nu sunt altceva, în măsura în care faptul poate fi perceput, decât sentimente ritualizate sau instituţionalizate de aversiune, repudiere, dezgust, teamă sau ruşine, care, din punct de vedere social, au fost dobândite în condiţii foarte precise şi care se reproduc apoi mereu, pentru că s-au fixat instituţional într-un anume ritual, în anumite reguli de comportament în societate.
Aceste exemple arată — desigur, doar în cadrul unui segment foarte restrâns şi al manifestărilor unor indivizi aleşi relativ întâmplător -, într-o fază de evoluţie în care utilizarea furculiţei nu era încă firească, cum sentimentul penibilului, format iniţial într-un cerc restrâns, s-a răspândit apoi încetul cu încetul. „Este foarte indecent -spune Courtin în 1672 (exemplul G) - să luăm cu degetele ceva plin de grăsime, un sos sau un sirop; vom fi nevoiţi să comitem încă două sau trei fapte indecente; să ne ştergem des mâinile de şervet şi să-l murdărim ca pe o cârpă de bucătărie, încât celor care ne văd cum îl ducem la gură să li se aplece. Sau va trebui să ne ştergem mâinile de pâine, ceea ce de asemenea nu se cade." (N.B. Termenii francezi i „propre" şi „malpropre", aşa cum sunt folosiţi de Courtin, care îi şi explică într-un capitol aparte, se suprapun mai puţin cu termenii germani „sauber" şi „unsauber" decât cu „proper", utilizat mai demult.) în cele din urmă, nu mai rămâne decât posibilitatea de a ne linge degetele, ceea ce reprezintă culmea acelei „improprete."
în scrierea *Civilite* de La Salle din anul 1729 (exemplul J), care transmite conduita straturilor superioare către cercuri mai largi, se afirmă, de altfel: „Dacă degetele îţi sunt foarte mânjite, şterge-le mai întâi de o bucată de pâine". Ceea ce dovedeşte cât de puţin

generalizat era atunci chiar acel standard de aversiune, pe care Courtin îl reprezenta cu câteva decenii mai devreme.
Pe de altă parte, La Salle preia aproape textual preceptul formulat de Courtin: „«Bien-seance» nu-ţi permite să iei cu degetele ceva ce pluteşte în grăsime ori sos sau sirop". Printre alte „incivilites" la care ar obliga un atare comportament, pe lângă murdărirea şervetului, el numeşte, ca şi Courtin, ştergerea mâinilor de pâine sau Ungerea degetelor.
După cum se poate vedea, aici totul este încă în devenire. Noul standard nu apare dintr-o dată. Anumite moduri de conduită sunt puse sub semnul interdicţiei nu datorită faptului că ar fi nesănătoase, ci pentru că duc la crearea unor imagini penibile, a unor asocieri dezagreabile. Iar dinspre cercurile ce dictează acest model, prin numeroase instanţe şi instituţii este trezită treptat, în cercuri tot mai largi, ruşinea, iniţial absentă, resimţită la vederea unor asemenea imagini, precum şi teama de a declanşa astfel de asocieri. Odată trezită şi fixată în general în societate prin anumite ritualuri, precum cel al utilizării furculiţei, ruşinea se va reproduce mereu, cât timp structura relaţiilor umane nu se modifică în mod fundamental. De fiecare dată generaţia mai vârstnică, pentru care un asemenea standard comportamental a devenit firesc, îi constrânge, uneori mai dur, alteori mai blând, pe copii, care nu au de la venirea pe lume astfel de sentimente sau un asemenea

standard ca, în conformitate cu acesta, să se stăpânească şi să-şi domolească impulsurile şi înclinaţiile. Când un copil întinde mâna să apuce cu degetele ceva lipicios, ceva umed, ceva gras, i se spune: „Nu ai voie, aşa ceva nu se face". Iar aversiunea creată astfel de adulţi faţă de un comportament asemănător se instalează în cele din urmă, devenind o uzanţă, fără să fie declanşată de altă persoană.
In bună parte însă, conduita şi viaţa instinctuală ale copilului sunt determinate să evolueze în aceeaşi direcţie şi în aceeaşi formă datorită faptului că o anumită folosire a cuţitului şi a furculiţei s-a impus pe deplin în societatea adultă, adică prin exemplul lumii înconjurătoare, deci fără cuvinte. In această situaţie, din moment ce la presiunea şi constrângerea individuală exercitate de adulţi se adaugă presiunea şi exemplul întregii lumi înconjurătoare, majoritatea celor aflaţi în creştere vor uita sau vor suprima relativ repede faptul că ruşinea şi sentimentele lor de repudiere, percepţia plăcerii şi a aversiunii le-au fost modelate din afară prin presiune şi constrângere, fiind aduse la un anumit standard. Toate acestea li se par a fi ceva cu totul personal, ceva „lăuntric", conferit lor pe viaţă oarecum
de către natură.
în timp ce în afirmaţiile lui Courtin şi La Salle se poate încă vedea, cu totul nemijlocit, că iniţial şi adulţilor li se recomandă să nu mai

mănânce cu mâna din consideraţie pentru ceilalţi, din „curtenie" — pentru a-i scuti de vederea unei imagini penibile, precum şi pentru a se scuti pe ei înşişi de ruşinea de a fi văzuţi de ceilalţi cu mâinile „pline de sos" -, ulterior un automatism intern, supraeul, amprentă a societăţii în interior, devine tot mai mult cel care îi interzice individului să mănânce altfel decât cu furculiţa. Standardul social, la care individul a fost mai întâi adaptat din afară, prin constrângere exterioară, se reproduce în acesta, mai mult sau mai puţin firesc, prin autoconstrângerea ce funcţionează până la un anumit grad, chiar dacă în propria conştiinţă acest fapt nu este dorit.
Astfel se realizează procesul istoric şi social de secole întregi, pe parcursul căruia standardul sentimentelor de ruşine şi aversiune avansează treptat, în fiecare individ în parte, în formă prescurtată. Dacă ar trebui să exprimăm procesele recurente ca legităţi, am putea vorbi, în paralel cu fundamentul biogenetic, despre unul sociogenetic şi unul psihogenetic.

V. Transformări ale atitudinii fată de necesităţile naturale

Partea I *Exemple*

A

Secolul al XV-lea (?)

Din *S'ensuivent Ies contenances de la table*

Enfant, prens de regarder peine înainte de a te aşeza la masă,
Sur le siege ou tu te sierras asigură-te că scaunul nu este
Se aucune chose y verra murdar. Qui soit deshonneste ou vilaine

B

Din *Ein spruch der ze tische kert*[61]

,

329 Grîf ouch niht mit blozer hant Dir selben under dîn gewant.

1530

Din *De civilitate morum puerilium* de Erasmus din Rotterdam

(Aceste scolii au fost extrase dintr-o ediţie tipărită la Koln în 1530, care probabil că era deja folosită în scopuri educative. La titlu se face menţiunea: „Ab autore recognitus, et novis scholijs illustratus, per Gisbertum Longolium Ultratraiectinum, Coloniae An XXX" - recunoscută de autor şi explicitată cu noua scolie de către Gisbertus Longolinus Ultratraiectinus. Faptul că într-un manual şcolar se discută astfel de probleme în acest mod constituie o deosebire evidentă faţă de atitudinile ulterioare.)

Incivile est eum salutare, qui reddit urinam aut alvum exonerat... Membra quibus natura pudorem addidit retegere citra necessitatem procul abesse debet ab indole liberali. Quin ubi necessitas huc cogit, tamen id quoque decente verecundia faciendum est, etiam si nemo testis adsit. Nunquam enim non adsunt angeli, quibus in pueris gratissimus est pudicitiae comes custosque pudor. (Un om bine educat nu trebuie nicicând să consimtă a-şi dezgoli organele de care natura a legat sentimentul ruşinii, fără ca acest fapt să fie necesar. Dacă necesitatea îl sileşte să procedeze astfel, faptul trebuie făcut cu decenţă şi rezervă, chiar şi atunci când nu este nici un martor de faţă. Căci îngerii sunt mereu prin preajmă. La un băiat, ei nu apreciază nimic mai mult decât pudoarea, care însoţeşte şi veghează asupra comportamentului decent.) Quorum autem conspectum oculis subducere pudicum est, ea multo minus oportet alieno praebere contactui. (Cu cât provoacă un sentiment de pudoare atunci când sunt expuse vederii unor ochi străini, cu atât mai mult este interzis a le expune atingerii străine.)

Lotium remorari valetudini perniciosum, secreto reddere verecundum. Sunt qui praecipiant ut puer compressis natibus ventris flatum retineat. Atqui civile non est, dum urbanus videri studes morbun accersere. Si licet secedere, solus id faciat. Sin minus, iuxta vetustissimum prover-bium: Tussi crepitum dissimulet. Alioqui cur non eadem opera praeci-piunt ne aluum deijciant, quum remorari flatum periculosius sit, quam alvum stringere.

în acest sens, în scolia citată aici (p. 33) se face, printre altele, următoarea observaţie: Morbum accersere: Audi Coi senis de crepitu sententiam... Si flatus sine crepitu sonituque excernitur optimus. Melius tamen est, ut erumpat cum sonitu quam si condatur retineaturque. Atqui adeo utile hic fuerit devorare pudorem, ut corpus redimas, ut consilio omnium medicorum sic nates comprimas, quemadmodum apud epigrammatarium Aethon, qui quamvis in sacro sibi caverit crepando, tamen compressis natibus Iovem salutat. Parasitica, et illorum qui ad supercilium stant, vox est; Didici comprimere nates.

Tussi crepitum dissimulare: Tussire se simulant, qui pudoris gratia nolunt crepitum audiri. Lege Chiliades: Tussis pro crepitu. Quum remorari flatum perniciosus sit: Extant Nicarchi versus epigram-matum libro secundo..., quibus pestiferam retenti crepitus vim describit, sed quia omnium manibus teruntur non duxi adscribendos. (N.B. Luxul de amănunte, seriozitatea ieşită din comun şi totala dezinvoltură cu care sunt discutate aici probleme care între timp au devenit

în cel mai înalt grad private şi pentru care în viaţa socială sunt prevăzute interdicţii

serioase, evidenţiază în mod cât se poate de clar deplasarea înregistrată de pragul pudorii şi avansarea acestuia într-o anumită direcţie. Faptul că în cadrul discuţiilor se fac adesea referiri textuale la sentimentele de pudoare subliniază diferenţele ce le caracterizează standardul.)

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent *(apud* ediţia în cinci limbi, Geneva, 1609, p. 32)

Uber das stehet es einem sittsamen, erbahrn mensch nicht an (Simil-mente non si conviene a *Gentilhuomo* costumate apparecchiarsi alle necessitâ naturali...), daB er sich zu naturlicher notdurft in andrer Leute gegenwertigkeit riiste und vorbereite oder nach dem er solches verrichtet sich in ihrer gegenwertigkeit widerum nestele und bekleide. So wird auch ein solcher nach seiner aus heimlichen orten wiederkunfft fur ehrliche gesellschaft die hănde nicht waschen, nach dem die ursache darumb er sich wăschet der leut gedancken eine unflăterey fur die augen stellt. Ist auch eben umb derselbigen ursach willen kein feine gewohn-heit, wenn einem auf der Gassen etwas abscheuliches, wie es sich wol bisweilen zutrăgt, furkommet, statim ad comitem se convertat eique illam monstrat.

Multo minus decebit alteri re foetidam, ut olfaciat porrigere, quod non-nunquam facere aliqui solent atque adeo urgere, quum etiam naribus aliorum rem illam grave olentem admovent et inquiunt: Odorare amabo quantopere hoec foeteat; quum potius dicendum esset: Quia foetet, noii odorari.

E

1570

Din *Wernigerodische Hofordnung* de la 1570[62]

Dafi nicht mănniglich also unverschămt und ohn alle Scheu, den Bauern gleich, die nicht zu Hofe oder bei einigen ehrbaren, ziichtigen Leuten gewesen, vor das Frauenzimmer, Hofstuben und andrer Gemach Thuren oder Fenster seine Nothdurft ausrichte, sondern in jeder sich jederzeit und - ort verniinftiger, ztichtiger und ehrerbietiger Wort und Geberde erzeige und verhalte.

F

1589

Din *Braunschweigische Hofordnung* de la 1589[63]

Dergleichen daB niemand, der sei auch wer er wolle, unter, nach oder vor den Mahlzeiten, spat oder fruh, die Wendelsteine, Treppen, Gange

und Gemăcher mit dem Urin oder anderm Unflath verunreinigen, sondern wegen solcher Nothdurft an gebuhrliche, verordnete Orte gehen thue.

G

cea. **1619**

Richard Weste, *The Booke of Demeanor and the Allowance and Disal-lowance of certaine Misdemeanors in Companie*[64]

143 Let not thy privy members be layd open to be view'd, it is most shamefull and abhord, detestable and rude.

Retaine not urine nor the winde which doth thy body vex so it be done with secresie let that not thee perplex. '

a

1694

Din corespondenţa Ducesei de Orleans

(9 octombrie 1694, menţionată într-o altă sursă la 25 august 1718)

L'odeur de la boue est horrible. Paris est un endroit affreux; Ies rues y ont une si mauvaise odeur qu'on ne peut y tenir; l'extreme chaleur y fait pourrir beaucoup de viande et de poisson et ceci, joint â la foule des gens qui... dans Ies rues, cause une odeur si detestable qu'il n y a pas moyen de la supporter.

I

1729

Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (Rouen, 1729, pp. 45 şi urm.)

II est de la Bienseance, et de la pudeur de couvrir toutes les parties du Corps, hors la teste et les mains. On doit eviter avec soin, et autant qu'on le peut, de porter la main nue sur toutes les parties du Corps qui ne sont pas ordinairement decouvertes; et si on est oblige de les toucher, ii faut que ce soit avec beaucoup de precaution. II est â propos de s'accoutu-mer â souffrir plusieurs petites incommoditez sans se tourner, frotter, ni gratter...

II est bien plus contre la Bienseance et l'honnestete, de toucher, ou de voir en une autre personne, particulierement si elle est de sexe different, ce que Dieu defend de regarder en soi. Lorsqu'on a besoin d'uriner, ii faut toujours se retirer en quelque lieu ecarte: et quelques autres besoins naturels qu'on puisse avoir, ii est de la Bienseance (aux Enfants mesmes) de ne les faire que dans des lieux oii on ne puisse pas estre appercu.

II est tres incivil de laisser sortir des vens de son Corps, soit par haut, soit par bas, quand mesme ce seroit sans faire aucun bruit, lorsqu'on est en compagnie; (acest precept, care corespunde uzanţelor mai noi, prevede tocmai contrariul faţă de ceea ce este prevăzut în exemplele C şi G); et ii est honteux et indecent de le faire d'une maniere qu'on puisse estre entendu des autres.

II n'est jamais seant de parler des parties du Corps qui doivent estre cachees, ni de certaines necessitez du Corps ausquelles la Nature nous a assujetti, ni mesme de les nommer.

J

Din Joh. Christ. Barth, *Die galanthe Ethica,* in welcher gezeiget wird, wie sich ein junger Mensch bey der galanten Welt sowohl durch manier-liche Werke als complaisante Worte recommandiren soli. Allen Lieb-habern der heutigen Politesse zu sonderbarem Nutzen und Vergniigen ans Licht gestellet. (Dresden und Leipzig, 1731, ediţia a 4-a, p. 288.)

(Procesul german a înregistrat o dezvoltare ceva mai înceată decât cel francez. In prima jumătate a secolului al XVIII-lea apare un precept de curtenie pentru acelaşi standard evidenţiat în scrierea mai sus citată a lui Erasmus: *Incivile est eum salutare* ş.a.m.d.)

Gehet man bey einer Person vorbey, welche sich erleichtert, so stellet man sich, als ob man solches nicht gewahr wiirde, und also ist es auch wider die Hoflichkeit, selbige zu begriiBen.

K

1774

Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (ediţia de la 1774, p. 24)

(N.B. Capitolul „Des parties du Corps qu'on doit cacher et des necessites naturelles" - „Părţile trupului ce trebuie acoperite şi despre nevoile fireşti" cuprinde, în ediţia mai veche, mai bine de două pagini şi jumătate, în cea de la 1774 abia o pagină şi jumătate. Lipseşte fragmentul „On doit eviter avec soin" - „Ceea ce trebuie evitat cu grijă". Multe dintre cele care acolo puteau fi încă exprimate sau trebuiau să fie luate în discuţie la momentul respectiv nu se mai discută.)

II est de la bienseance et de la pudeur de couvrir toutes les parties du

corps, hors de la tete et les mains.
Pour les besoins naturels ii est de la bienseance (aux enfants meme) de
n'y satisfaire que dans des lieux ou on ne soit pas appercu.
II n'est jamais seant de parler des parties du corps qui doivent toujours
etre cachees, ni de certaines necessites du corps auxquelles la nature
nous a assujettis, ni meme de les nommer.

L

1768

Scrisoare adresată de Madame du Deffand către Madame de Choiseul la
9 mai 1768[64]
(ca exemplu pentru valoarea oalei de noapte)

Je voudrais, chere grand'maman, venir peindre, ainsi qu'au grand-abbe, quelle fut ma surprise, quand hier matin on m'apporte, sur mon lit, un grand sac de votre part. Je me hâte de l'ouvrir, j'y fourre la main, j'y trouve des petits pois... et puis un vase... je tire bien vite: c'est un pot de chambre. Mais d'une beaute, d'une magnificence telles, que mes gens, tout d'une voix disent qu'il *en fallait faire une sauciere. Le pot de chambre a ete en representation hier toute la soiree et fit l'admiration de tout le „monde".* Les pois... furent manges sans qu'il en restât un seul.

Partea a Ii-a

Câteva observaţii pe marginea exemplelor şi a acestor transformări în general

1. Versurile „courtoises" nu spun prea multe pe această temă. Imperativele şi interdicţiile sociale care se asociază cu aceste domenii sunt relativ reduse la număr. Şi aici totul se petrece, cel puţin în societatea laică, mai întâi cu oarecare nonşalanţă. Nici necesităţile trupeşti în sine, nici faptul de a vorbi despre asociaţiile pe care le trezesc nu sunt atât de intime, de private, dublate de sentimente de pudoare şi de aversiune, cum vor fi mai târziu. Scrierea lui Erasmus marchează şi pentru aceste segmente un punct pe scara civilizatoare, care pe de o parte reprezintă o încălcare considerabilă a pragului de pudoare, comparativ cu vremurile anterioare, iar cu vremurile ulterioare o nonşalanţă în discutarea necesităţilor trupeşti, o „lipsă de pudoare" care le poate părea de neînţeles celor mai mulţi oameni, educaţi în actualul standard, stârnindu-le adeseori „repulsie".

Dar totodată este cât se poate de evident că această scriere are tocmai funcţia de a educa sentimentele de pudoare. Referirea la atotprezenţa îngerilor, ca motivare a reţinerii manifestărilor instinctuale de care trebuie să fie dezvăţat copilul, este în acest caz cât se poate de caracteristică. Maniera în care unui tânăr îi este provocată teama, pentru a-l obliga să-şi reprime plăcerile în conformitate cu standardul de conduită al societăţii, se schimbă pe parcursul secolelor. Aici teama instinctuală sau teama de renunţare la instincte este explicitată sau substanţializată ca teamă faţă de spiritele exterioare. Ceva mai târziu, cel puţin la nivelul stratului superior,

chiar în cercul aristocratic de la curte, constrângerea şi reţinerea de care trebuie să dea dovadă individul, precum şi teama, pudoarea, aversiune faţă de încălcarea acestora se înfăţişează adesea evident ca o constrângere socială, ca pudoare, ca teamă faţă de oameni. în cercurile largi însă, ca instrument de condiţionare a copiilor, referinţa la îngerul păzitor

se menţine în uz încă foarte mult timp. Ea regresează întrucâtva atunci când referirea la deteriorarea sănătăţii, la „motivele ce ţin de igienă", la educarea unei anumite măsuri de înfrânare a instinctelor şi a unei anumite modelări a reacţiilor emoţionale câştigă în greutate. Această motivaţie va juca un rol atât de important în gândirea adultă cu privire la „civilizare", de obicei fără să devenim conştienţi de relaţia lor cu arsenalul utilizat în condiţionarea copiilor. Oricum, doar deţinerea unei asemenea conştiinţe face posibilă distingerea a ceea ce este fundamentat raţional de ceea ce este doar aparent raţional, şi anume, în principal, prin sentimentele de aversiune şi pudoare ale adulţilor.
2. După cum am mai spus, prin scrierea sa Erasmus este, pe de o parte, deschizătorul de drum al unui nou standard de pudoare şi aversiune, care începe să se formeze treptat în stratul laic superior. Pe de altă parte, el vorbeşte cu absolută naturaleţe despre lucruri care între timp au devenit penibile. El, a cărui delicateţe, al cărui rafinament este mereu dovedit prin această scriere, nu găseşte nimic jenant în a spune pe nume funcţiilor trupeşti, care, în condiţiile stăpânirii reacţiilor emoţionale din societatea noastră, şi cu siguranţă în cărţile de maniere, au încetat să fie numite textual, ba nici nu mai este permis să fie amintite. Dar între această sensibilitate şi această dezinvoltură nu există nici o contradicţie. El vorbeşte de pe altă treaptă de stăpânire şi reţinere afectivă.
Celălalt standard social din vremea lui Erasmus devine evident când citim cât de firesc este să întâlneşti pe cineva „qui urinam reddit aut alvum exonerat", adică în timpul urinării sau al defecării. Iar marea nonşalanţă cu care, după toate aparenţele, erau rezolvate la acea vreme necesităţile fireşti de faţă cu alte persoane, şi cu care se şi vorbea despre aceste lucruri, aminteşte de modurile de conduită pe care le mai putem întâlni şi în prezent pretutindeni în Orient. Rafinamentul impune însă ca atunci când întâlneşti o persoană în această situaţie să n-o saluţi.
Celălalt standard devine de asemenea evident când Erasmus afirmă cănu este civilizat să pretinzi unui tânăr să-şi reţină vânturile, „ventris flatum retineat", căci, sub aparenţa de urbanitate, se poate îmbolnăvi. Erasmus se exprimă în mod cu totul asemănător despre strănut şi despre alte manifestări similare.
Motivaţii referitoare la sănătate nu se întâlnesc prea des în această scriere. Când ele există, aproape mereu este vorba, ca aici, de

constrângeri şi cerinţe de reţinere a necesităţilor naturale, în timp ce mai târziu, mai ales în secolul al XIX-lea, ele servesc mai totdeauna ca instrumente de condiţionare, de stăpânire de sine şi înfrânare a instinctelor. Abia în secolul al XX-lea va apărea din nou o uşoară schimbare de direcţie.
3. Exemplele citate după La Salle trebuie să fie suficiente pentru a arăta cum avansează sentimentul de aversiune.
La rândul ei, diferenţa dintre ediţia de la 1729 şi cea de la 1774 este cât se poate de instructivă. Desigur, ediţia mai veche întruchipează un cu totul alt standard de aversiune decât scrierea lui Erasmus. Este reliefat fără echivoc preceptul ca în nici un caz satisfacerea necesităţilor trupeşti să nu aibă loc de faţă cu persoane străine, chiar dacă exprimarea acestei cerinţe indică faptul că ţinuta comportamentală efectivă a oamenilor, atât a adulţilor, cât şi a copiilor, nu a evoluat într-atât. în ciuda afirmaţiei lui La Salle că nu

prea se cade nici măcar să vorbeşti despre nevoile trupeşti şi nici despre respectivele părţi ale trupului, el însuşi vorbeşte despre ele cu o minuţiozitate surprinzătoare pentru sensibilitatea noastră; el spune lucrurilor pe nume, în timp ce, de altfel, în *La Civilite* a lui Courtin de la 1672, destinată straturilor superioare, un astfel de capitol şi expresiile aferente lipsesc.
în ediţiile ulterioare ale scrierii lui La Salle sunt evitate, de asemenea, toate îndrumările detaliate. Din ce în ce mai mult se extinde asupra acestor trebuinţe „preceptul tăcerii". Simpla menţionare în prezenţa persoanelor nu tocmai apropiate a unor asemenea nevoi devine jenantă, iar în societate se evită tot ceea ce ar putea aminti chiar şi de departe, eventual doar asociativ, de ele.
Exemplele ne permit totodată să observăm ce lent s-a înfăptuit procesul real de reprimare în viaţa socială a trebuinţelor trupeşti. Ne-a parvenit destul material[65] cu privire la această stare de lucruri, îndeosebi datorită faptului că „preceptul tăcerii" nu a existat anterior sau a fost mult mai puţin strict. Ceea ce lipseşte este de obicei ideea că date de acest gen au mai mult decât valoarea unei curiozităţi şi, implicit, privirea de ansamblu şi sintetizarea în cadrul unei imagini a unei mişcări mai mult sau mai puţin ordonate. Dacă lucrurile sunt privite în interdependenţă, rezultă o curbă civilizatoare tipică.
4. Mai întâi necesităţile trupeşti şi vederea lor sunt dublate doar într-o mică măsură de sentimente de pudoare şi aversiune, fiind astfel în mică măsură împinse la izolare sau reţinere. Ele sunt la fel de fireşti precum pieptănatul sau încălţatul. Acestei stări de lucruri îi corespunde educarea copiilor.
„Povesteşte-mi - îi spune un dascăl discipolului său într-un manual de la 1568, *Convorbirile instructive* ale lui Mathurin Cordier[66] —, în ordine

exactă, ce ai făcut de la trezire şi până la micul dejun. Ascultaţi cu atenţie, băieţi, pentru a învăţa să-l imitaţi pe colegul vostru: Exper-rectus surrexi e lecto - spune învăţăcelul -, indui tunicam cum thorace... deinde egressus cubiculo, descendi infra, urinam in area reddidi ad parietem, accepi frigidam aquam e situla, manus et faciem lavi etc. M-am trezit, am coborât din pat, mi-am îmbrăcat cămaşa, ciorapii şi pantofii, mi-am legat cingătoarea, am urinat la zidul curţii, am luat din găleată apă proaspătă, mi-am spălat mâinile şi faţa şi mi le-am uscat cu prosopul etc."
în epocile ulterioare, cel puţin într-o carte ca aceasta, care în mod explicit a fost scrisă ca manual de instruire şi educare şi care se străduieşte să ofere modele, satisfacerea necesităţilor fireşti în curte nu ar fi fost pur şi simplu amintită, fiind considerată „lipsită de importanţă". Aici, faptul nu este nici prea „lipsit de importanţă", nici foarte „important". Este la fel de firesc ca toate celelalte.
Elevul care azi ar vrea să relateze despre satisfacerea acestor necesităţi ar face-o fie sub forma unei anecdote oarecare, înţelegând cererea profesorului său „prea literal", fie ar folosi, cel puţin la modul general, nişte parafraze. Probabil că şi-ar ascunde cu un zâmbet încurcătura, iar reacţia faţă de atitudinea sa ar fi un zâmbet „plin de înţelegere" din partea celorlalţi, expresie a unei mai mult sau mai puţin severe încălcări a tabuului.
Comportamentul adulţilor corespunde diferitelor modalităţi de educare. Vreme îndelungată strada, sau aproape orice loc în care se nimerea, servea aceloraşi scopuri sau unora

asemănătoare, ca şi zidul curţii amintit mai sus. Nici măcar nu era ceva neobişnuit în a te apropia de trepte, de colţurile încăperilor, de tapiseriile de pe pereţii unui castel când se prefigura o necesitate. Exemplele E şi F ilustrează acest fapt, arătând însă totodată că şi prin convieţuirea specifică şi de durată a numeroase persoane dependente social, la curte presiunea exercitată de sus se intensifică în sensul unei mai severe reglementări a instinctelor, ducând la o reţinere mai accentuată.
Cei ce se situează pe o poziţie socială superioară le impun celor de rang inferior sau, în orice caz, celor de pe aceeaşi treaptă socială, un control mai strict al instinctelor şi, implicit, o relativ ordonată înfrânare a instinctelor sau o reţinere a reacţiilor afective. Abia relativ târziu masele largi ale burgheziei, care comparativ cu straturile anterioare erau formate din relativ numeroşi membri egali întrebi din punct de vedere social, au devenit stratul superior, stratul dominant; o dată cu aceasta familia devine unica, sau mai exact spus, instanţa primară şi predominantă de înfrânare a instinctelor; abia atunci dependenţa socială a copilului faţă de părinţi devine cea mai timpurie şi una dintre cele mai importante, deosebit de intense, surse de reglare şi modelare a reacţiilor emoţionale, aşa cum se impune din punct de vedere social.

încă din faza cavaleresc-curtenească, abia mai apoi în cea absolutist-curtenească, pentru straturile superioare această funcţie este preluată tot mai mult de curte, deci în mod direct de raporturile sociale. în această fază, mult din ceea ce ne însuşim prin educaţie într-o anumită măsură sub forma unei „a doua naturi" nu este cultivat încă sub acea formă, nu devine încă o obişnuinţă autoconstrângerea ce funcţionează în anumite limite automat, chiar dacă omul trăieşte de unul singur; este mereu prezentă opoziţia faţă de cineva, deci se conştientizează raţiunile sociale de a impune înfrânarea instinctelor şi reţinerea. Iar modul de reţinere, precum şi măsura, corespund în acest caz poziţiei sociale a celui ce-şi impune, în raport cu poziţia socială a celui sau a celor faţă de care acesta se înfrânează.
Situaţia se modifică treptat în măsura în care, din punct de vedere social, oamenii se apropie mai mult, iar nuanţarea raporturilor de dependenţă şi caracterul ierarhic al societăţii pierd din rigiditate. Dacă pe parcursul diviziunii tot mai accentuate a muncii relaţiile umane devin tot mai intense, fiecare individ devine din ce în ce mai dependent de ceilalţi, inclusiv cei situaţi superior faţă de cei inferiori pe scara socială. Pentru cei situaţi superior din punct de vedere social, ceilalţi devin în asemenea măsură egalii lor, încât, pentru a folosi o expresie drastică, primii ajung să se ruşineze faţă de cei situaţi pe o treaptă socială inferioară. Abia în acest fel se încheie izolarea vieţii instinctuale până la acel grad care, treptat, le va părea firesc oamenilor ce trăiesc în societatea industrială democratizată.
Dintr-o multitudine de exemple să alegem unul care marchează contrastul deosebit de evident şi care, dacă este bine interpretat, aruncă o lumină asupra întregului proces de dezvoltare:
Della Casa aminteşte la un moment dat în *Galateo* despre o serie de proaste obiceiuri care trebuie evitate. Nu este permis să adormi în societate, afirmă acesta; nu este permis să scoţi la vedere scrisori şi să le citeşti; nu este permis în societate să-ţi tai unghiile de la degetele mâinii şi nici să ţi le cureţi.

„Uberdies - continuă el (p. 92) -, soli einer nicht so sitzen, daB er einem andern den riicken oder hindern zukehrt, noch einen schenkel so hoch erheben, daB etwa die glieder des menschlichen leibes, so billig allezeit mit den kleidern bedeckt bleiben sollen, mbchten entbloBt und gesehen werden. *Denn diss und der gleichen pflegt man nit zu thun, ohne allein unter den personen, dafilr man sich nit schămet* (se non tra quelle persone, che l'huom non riverisce). *War ist es, so etwa ein grofier Herr solches thete fur jemandt aus seinem Hausgesinde oder auch in gegenwertigkeit seines freundes, der geringeren standes were; denn er wiirde ihm damit nit einer hoffart, sondern vielmehr einer besonderen lieb und freundt-ligkeit anzeigung von sich geben."*

Sunt numite aici persoane în faţa cărora te ruşinezi şi altele în faţa cărora nu te ruşinezi. Sentimentul de pudoare are în cazul de faţă în mod evident o funcţie socială modelată corespunzător structurii sociale. Poate că nicicând acest fapt nu a mai fost *exprimat* atât de clar. Dar pentru *conduita* respectivă ne-au parvenit numeroase mărturii. în Franţa[67], în secolul al XVII-lea, regii sau marii seniori îi primesc pe favoriţii lor inferiori social în nişte situaţii în care ulterior avea să se spună în Germania că până şi împăratul trebuie să se afle singur. A-i primi pe cei situaţi inferior atunci când te dai jos din pat sau te îmbraci, sau chiar atunci când te culci, este o uzanţă firească de-a lungul unei întregi perioade şi care vădeşte exact aceeaşi stare a sentimentelor de pudoare ca atunci când metresa lui Voltaire, marchiza de Châtelet, se dezgoleşte la baie în faţa cameristului, încât acesta este pus în încurcătură, în timp ce ea, fără să-i pese câtuşi de puţin, îl dojeneşte că nu îi toarnă apa aşa cum se cuvine[68].

Modurile de conduită care în societatea industrială, mai puternic democratizată, sunt prevăzute cu multiple tabuuri, cu sentimente educate de pudoare şi aversiune de cele mai diverse grade, se prezintă aici doar parţial. Ele sunt trecute cu vederea în relaţiile cu cei ce, din punct de vedere social, se situează mai sus sau la acelaşi nivel. în această privinţă, constrângerea şi reţinerea sunt arborate după aceeaşi schemă care a devenit mai sus evidentă, la consideraţiile cu privire la uzanţele de la masă:

„Auch halte ich nicht - se afirmă ocazional în *Galateo* (p. 580) -, daB es wohl anstehe, daB man einem aus der gemeinsamen und allen gâsten zugleich aufgesetzten schussel etwas fiirlege, es were denn, daB der furleger hohers standes were, also daB dem andern, dem fiirgelegt wird, eine besondere ehr dardurch entstiinde.

Dann da solches unter gleichen geschieht, hat es das ansehen, daB der furleger sich den andern zum theil vorziehe".

în această societate structurată ierarhic, orice acţiune întreprinsă în cadrul convieţuirii dintre oameni a dobândit sensul respectabilităţii. Acea reţinere a reacţiilor emoţionale, pe care o numim „Hbflichkeit", curtenie, avea şi pe atunci o altă formă decât mai târziu, când diferenţele exterioare de rang au fost nivelate mai mult. Ceea ce aici este amintit ca un caz particular pentru raporturile cu semenii egali, când individul nu îi este superior celuilalt, va deveni ulterior uzanţă generală: în societate fiecare se serveşte singur şi toată lumea începe să mănânce deodată.

în mod similar stau lucrurile cu dezgolirea trupului. Pentru început, a te arăta dezgolit faţă de cei situaţi mai sus sau pe aceeaşi treaptă socială cu tine devine o abatere marcată de

penibil; în raporturile cu

cei situaţi inferior poate constitui chiar un semn de bunăvoinţă. Apoi, când toată lumea devine în mai mare măsură egală din punct de vedere social, faptul se constituie treptat ca o abatere generală. Relaţionarea socială a sentimentelor de pudoare şi de aversiune regresează din ce în ce mai mult. Tocmai pentru că imperativul social de a nu te arăta dezgolit sau în timpul rezolvării necesităţilor fireşti este acum valabil pentru toţi oamenii, şi sub această formă îi este întipărit copilului, i se pare adultului a fi un imperativ pornit din interior şi care capătă forma unei autoconstrângeri, ce acţionează mai mult sau mai puţin total şi automat.
5. Dar această izolare a necesităţilor fireşti faţă de viaţa publică şi reglementarea sau modelarea corespunzătoare a vieţii instinctuale au fost posibile doar datorită faptului că, o dată cu sensibilitatea în creştere, a fost dezvoltat în paralel un aparat tehnic care a rezolvat întrucâtva satisfăcător problema excluderii unor funcţii din viaţa socială şi mutarea lor în culise. în acest caz, faptele s-au petrecut asemănător cu tehnica de a mânca. Procesul transformării sufleteşti, avansarea limitei de pudoare şi a pragului de aversiune nu pot fi explicate unilateral şi, desigur, nu prin dezvoltarea tehnicii sau a descoperirilor ştiinţifice. Dimpotrivă, nu ar fi foarte dificil de evidenţiat baza sociogenetică şi psihogenetică a acestor inovaţii şi
descoperiri.
Dar după ce, o dată cu reaşezarea generală a relaţiilor umane, a fost declanşată transformarea necesităţilor omeneşti, dezvoltarea unei aparaturi tehnice care să corespundă standardului modificat a însemnat o excepţională consolidare a obişnuinţelor modificate. Această aparatură a servit totodată permanentei reproduceri a standardului şi răspândirii sale.
Nu este lipsit de interes să observăm că în zilele noastre, după ce acest standard de conduită a fost într-o foarte mare măsură consolidat şi a devenit firesc, apare, mai ales în comparaţie cu secolul al XIX-lea, o anumită destindere, cel puţin în privinţa discuţiei despre necesităţile naturale. Libertatea, dezinvoltura cu care se spune ceea ce este de spus, şi anume fără jenă, fără acel surâs reţinut şi fără hohote de râs cauzate de încălcarea unui tabu, a luat amploare în perioada postbelică. La fel cu obiceiurile legate de îmbăiere şi de dans, faptul este posibil în această formă doar pentru că starea obişnuinţelor, a autoconstrângerilor fixate tehnic şi instituţional, măsura reţinerii în privinţa vieţii instinctuale proprii şi a conduitei sunt pentru început asigurate în linii mari corespunzător sentimentului de aversiune care avansase. Este o destindere în cadrul standardului deja atins. 6. Standardul care se formează în faza noastră de civilizare este caracterizat de o imensă distanţă între conduita aşa-numiţilor „adulţi"

şi cea a copiilor. Copiii trebuie să atingă pe parcursul a relativ puţini ani acel nivel avansat de pudoare şi sentimente de aversiune, care s-a format pe parcursul multor secole. Viaţa lor instinctuală trebuie să fie supusă rapid reglementărilor stricte şi modelării specifice care caracterizează societatea noastră şi care, în dezvoltarea istorică, s-au format foarte încet. In

acest proces părinţii nu reprezintă decât acele instrumente - adeseori neadecvate - de executori primari ai educaţiei; dar prin intermediul lor, precum şi prin mii de instrumente, societatea în ansamblu, întreaga configuraţie umană este cea care exercită presiune asupra noii generaţii şi o formează mai bine sau mai puţin bine.
în Evul Mediu societatea în ansamblu exercita şi această presiune formativă, chiar dacă - după cum va trebui să dovedim mai exact -mecanismele modelării, organele sale executive şi de educare, mai ales la nivelul stratului superior, erau în bună parte altele decât cele de azi. Dar mai ales reglementarea şi reţinerea, cărora viaţa instinctuală a adulţilor le era subordonată, erau cu mult reduse faţă de faza ulterioară de civilizaţie, iar ca urmare a acestei stări de fapt, şi deosebirea de conduită dintre adulţi şi copii era redusă.
înclinaţiile şi tendinţele la a căror însuşire se orientează scrierile medievale despre maniere sunt adeseori aceleaşi care pot fi frecvent observate la copiii de azi. Oricum, în prezent ei sunt instruiţi atât de timpuriu, încât anumite „proaste obiceiuri", care în vremurile medievale erau cât se poate de familiare, astăzi abia dacă mai răzbat la lumina zilei în viaţa socială.
Azi, copilului i se recomandă insistent să nu se repeadă la ceea ce se află pe masă atunci când are chef, să nu se scarpine, iar la masă să nu-şi atingă nasul, urechile, ochii sau alte părţi ale corpului. Copilul este învăţat să nu vorbească şi să nu bea cât timp are gura plină, să nu se „tolănească" pe masă şi alte asemenea lucruri. O bună parte dintre aceste precepte se regăsesc bunăoară în *Hofzucht* de Tannhäuser, dar este cât se poate de sigur că acestea nu se adresează doar copiilor, ci şi adulţilor. Faptul devine şi mai evident dacă observăm modalitatea în care odinioară adulţii îşi rezolvau necesităţile naturale. Extrem de des - iar exemplele o dovedesc - lucrurile se petreceau într-un mod pe care în prezent am fi dispuşi să îl trecem cu vederea doar copiilor. Destul de des necesităţile erau satisfăcute exact în momentul şi în locul în care se simţea nevoia. Măsura de cohduită şi de ţinere sub control a pornirilor instinctuale, pe care adulţii o aşteptau unii de la alţii, nu era cu mult mai mare decât cea impusă copiilor. Distanţa dintre adulţi şi copii era mică în comparaţie cu cea existentă în zilele noastre.
în prezent, cercul format din precepte şi reglementări se strânge atât de mult în jurul oamenilor, cenzura şi presiunea vieţii sociale

care le modelează obişnuinţele este atât de puternică, încât pentru adolescent nu există decât o singură alternativă: de a se supune acelei forme condiţionate social, în caz contrar rămânând exclus de la viaţa în „societatea civilizată". Un copil care nu ajunge la nivelul de formare a reacţiilor emoţionale presupus de societate este considerat, în grade diferite, „bolnav", „anormal", „criminal" sau poate doar „imposibil", din punctul de vedere al unei caste anumite sau al unui anumit strat, şi rămâne în mod corespunzător exclus din viaţa acestora. Da, termenii de bolnav - din punct de vedere psihologic -, anormal, criminal şi „imposibil" nu au până la o anumită limită alt sens; ceea ce se înţelege din aceasta variază în funcţie de modelele de formare a reacţiilor emoţionale, în schimbare din punct de vedere istoric.
într-un anumit sens, este foarte instructiv finalul exemplului D: „multo minus decebit alteri re foetidam, ut olfaciat porrigere, quod nonnunquam facere aliqui solent" ş.a.m.d. O

orientare instinctuală şi o conduită de acest gen ar determina, în condiţiile actuale ale standardului sentimentelor de pudoare şi de aversiune, conform schemei actuale de stăpânire a reacţiilor emoţionale, pur şi simplu excluderea din raporturile cu ceilalţi a unui om ca fiind „bolnav", „caz patologic", „pervers". Dacă înclinaţia lui către o asemenea conduită ar deveni evidentă în public, în funcţie de poziţia socială el ar ajunge fie captiv într-un colţ ascuns al casei, fie ar fi internat într-un sanatoriu. Dacă această orientare instinctuală nu ar ajunge să se materializeze decât în „culisele" vieţii sociale, în cel mai bun caz sarcina de a corecta educaţia nereuşită a respectivei persoane i-ar reveni unui neurolog. In general, orientările instinctuale de acest gen au dispărut din conştiinţa diurnă a adultului sub presiunea condiţionării. Doar psihanaliza le descoperă sub forma unor înclinaţii nemanifestate sau imposibil de manifestat, care sunt descrise ca subconştient sau ca nivel de visare. Iar aceste înclinaţii au într-adevăr în societatea noastră caracterul unui reziduu „infantil", deoarece standardul social al adultului face necesară reprimarea şi transformarea totală a acestei orientări instinctuale, încât, dacă se manifestă la adult, ea apare ca o „reminiscenţă" din vremea copilăriei.

O desprindere de această orientare instinctuală este pretinsă şi de standardul de aversiune pe care îl reprezintă *Galateo.* Dar presiunea de transformare a acestor înclinaţii, exercitată aici de către societate asupra individului, este minimă în comparaţie cu cea existentă în prezent. Sentimentele de dezgust, aversiune sau repulsie, pe care le manifestă faţă de o asemenea conduită, sunt, corespunzător standardului mai timpuriu, incomparabil mai slabe decât în cazul nostru. Similar, severitatea interdicţiei exercitate de societate,

cu care sunt însoţite o asemenea manifestare afectivă şi o asemenea comportare, e mult mai mică. Această conduită nu este considerată o „anomalie bolnăvicioasă" sau o „perversiune", ci mai degrabă o lipsă de tact, de politeţe sau o abatere de la bunele maniere.

Della Casa abia dacă subliniază acest „prost obicei" mai mult decât am face noi astăzi vorbind, de exemplu, despre faptul că cineva îşi roade uneori unghiile în societate. Chiar faptul că vorbeşte despre „aşa ceva" dovedeşte cât de inofensiv părea acest prost obicei la vremea respectivă.

Cu toate acestea, exemplul în cauză marchează într-un anumit sens un punct de turnură. Putem presupune că manifestările reacţiilor emoţionale de acest gen nu au lipsit în vremurile anterioare. Dar abia acum începe să li se acorde importanţă în cadrul anumitor funcţii, societatea începe să suprime tot mai mult componenta pozitivă de plăcere prin producerea unor temeri; sau, pentru a fi mai precişi, să o „devieze spre sfera privată", adică să o împingă spre „interiorul" individului, spre „intimitate", dezvoltând afecte cu o încărcătură negativă, neplăcere, aversiune, repulsie, ca singurele sentimente uzuale în societate. Dar tocmai prin această proscriere socială mai puternică a numeroase manifestări instinctuale şi prin „reprimarea" acestora de la suprafaţa atât a vieţii sociale cât şi a conştiinţei creşte în mod necesar distanţa dintre structura psihică şi conduita adulţilor şi a copiilor.

VI. Despre suflatul nasului

Partea I *Exemple*

A

Secolul al XHI-lea

Din Bonvesin da Riva (Bonvexino da Riva), *De le zinquanta cortexie da tavola.*

XXXIII

a) Precepte pentru domni

"Xa desetena apresso si e: quando tu stranude,

Over ch'el te prende la tosse, guarda con tu lâvori

In oltra parte te volze, ed e cortexia in-pensa,

Azo che dra sariva no zesse sor la mensa.

Dacă îţi sufli nasul sau tuşeşti, întoarce-te, ca să nu cadă nimic pe masă.

Din *Ein spruch der ze tische kert*

b) Precepte pentru paji şi servitori Pox la trentena e questa: zaschun cortese donzello Che se vore mondâ Io naxo, con li drapi se faza bello; Chi mangia, over chi menestra, no de'sofiâ con le die; Con li drapi da pey se monda vostra cortexia.

B

Secolul al **XV-lea?**

323 Swer in daz tischlach sniuzet sich, daz stat niht wol, sicherlich.

Din *S'ensuivent Ies contenances de la table* XXXIII

Enfant se ton nez est morveux, Nu-ţi sufla nasul cu aceeaşi

Ne le torche de la main nue, mână cu care apuci carnea.

De quoy ta viande est tenue. Le fait est vilain et honteux.

D

Din Aug. Cabanes, *Mceurs intimes du passe* (premiere serie, Paris, 1910, p. 101).

Au quinzieme siecle, on se mouchait encore dans Ies doigts et Ies sculp-teurs de l'epoque n'ont pas craint de reproduire ce geste, passablement realiste, dans leur monuments.

Punctul *b* nu este pe deplin clar. Este evident faptul că se referă în mod special la nişte oameni care servesc la masă. Un comentator, Uguccione Pisano, afirmă: „Donnizelli et Domicellae dicuntur quando pulchri juvenes magnatum sunt sicut servientes...". Acestor donnizelli nu li se permitea să stea la aceeaşi masă cu cavalerii; sau, dacă le era permis, trebuiau să stea pe un scaun mai scund. Lor, un soi de paji şi, desigur, persoane de rang social inferior, li se spune în mod special: Cea de-a 3l-a regulă despre curtenie este următoarea: Orice «donzel» de curte care doreşte să-şi sufle nasul trebuie să se doteze cu un ştergar; dacă mănâncă sau serveşte la masă, să nu sufle (adică nasul?) printre degete. Curtenitor este să se servească de obiele.

In conformitate cu adnotarea editorului *The Babees Book,* voi. 2, p. 14), politeţea consta în a-ţi sufla nasul folosindu-te de degetele de la mâna stângă, în timp ce cu dreapta se mânca şi se apuca bucata de carne de pe platoul comun.

Printre acei cavaleri „plourans", figuraţi pe mormântul lui Filip cel îndrăzneţ de la Dijon, se vede unul care îşi şterge nasul în manta, iar altul cu degetele.

F

Secolul al XVI-lea 1530

Din *De civilitate morum puerilium* (cap. I) de Erasmus din Rotterdam.

Pileo aut veste emungi, rusticanum, bracchio cubitove, salsamentario-

rum, nec multo civilius id mânu fieri, si mox pituitam vesti illinas.

Strophiolis excipere narium recrementa, decorum; idque paulisper
averso corpore, *si qui adsint honoratiores.*
Si quid in solum dejectum est emuneto duobus digitis naso, mox pede
proterendum est.
Din scolia referitoare la acest pasaj:
Inter mucum et pituitam parum differentiae est, nisi quod mucum
crassiores, pituitam fluidas magis sordes interpretantur. Strophium et
strophiolum, sudarium et sudariolum, linteum et linteolum confundunt
passim Latini scriptores.

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent, *(apud* ediţia în cinci limbi, Geneva, 1609)
p. 72: Du soit dein fatzenetlein niemand iiberreichen als ob es new
gewaschen were... (non offerirai ii suo moccichino...).
p. 44: Es gehoret sich auch nicht, wenn du die naşe gewischet hast, dan
du das schnuptuch auseinander ziehest und hineinguckest gleich als ob
dir perlen und rubinen vom gehirn hătte abfallen mogen.
p. 618... Was soli ich dann nun von denen sagen... die ihr fatzolet oder
wischtuchlein im mund umbhertragen?...
Din Aug. Cabanes, *Mceurs intimes du passe,* (premiere serie, Paris, 1910)
a) Valoarea de prestigiu social a batistei (ca şi furculiţa, *chaise percee* -
oala de noapte fixată într-un scaun găurit - ş.a.m.d., batista este iniţial
un preţios obiect de lux).
p. 103: Marţial dAuvergne, *Les arrets d'amour:*
...â fin qu'elle l'eut en memoire, ii s'advisa de luy faire faire un des plus
beaulx et riches mouchoirs, ou son nom estoit en lettres entrelacees, le
plus gentement du monde, car ii estoit attache â un beau cueur d'or, et
franges de menues pensees.

(Batista era destinată a fi purtată de către doamnă, prinsă de cordon,
alături de chei.)
b) p. 168: 1594 Henry IV demandait â son valet de chambre combien ii avait de chemises et celui-ci repondait: Une douzaine, Sire, encore i en a-t-il de deschirees. - Et de mouchoirs, dit le roi, est-ce pas huit que j'ai? - II n'i en a pour ceste heure que cinq, dist-il. (Lestoil, *Journal d'Henri IV).*
în 1599, după moartea metresei lui Henric al IV-lea, în inventarul
acesteia se găsesc: „cinq mouchoirs d'ouvrage d'or, d'argent et soye,
prisez cent escuz".
c) p. 102: Au seizieme siecle, dit Monteil, en France comme partout, *le petit peuple se mouche sans mouchoir; mais, dans la bourgeoisie, ii est recu qu'on se mouche avec la manche. Quant aux gens riches, ils portent dans la poche un mouchoir; aussi, pour dire qu'un homme a de la fortune, on dit qu'il ne se mouche pas avec la manche.*

Sfârşitul secolului al XVII-lea

Apogeul rafinamentului Primul punct culminant al perfecţionării şi al restricţiilor

H

1672

Din Antoine de Courtin, *Nouveau trăite de Civilite*

p. 134. (La masă.) Se moucher avec son mouchoir â decouvert et sans se
couvrir de sa serviette, en essuyer la sueur du visage,... sont des saletez
â faire soulever le coeur â tout le monde....

II faut eviter de bâiller, de se moucher et de cracher. Si on y est oblige
en des lieux que l'on tient proprement, ii faut le faire dans son mouchoir,
en se detournant le visage et se couvrant de sa main gauche, et ne point
regarder apres dans son mouchoir.

I

1694

Din Menage, *Dictionnaire etymologique de la langue francaise*

Mouchoir a moucher

Comme ce mot de moucher donne une vilaine image, Ies dames devroient
plutost appeler ce mouchoir, de poche, comme on dit mouchoir de cou,
que mouchoir â moucher.

(Mouchoir de poche, batista ca expresie mai decentă; cuvântul pentru
necesităţile trupeşti devenite penibile este înlocuit.)

 Secolul al XVIII-lea

J

1714

Dintr-o *Civilite franqaise* anonimă (Liege, 1714)

Se amplifică distanţa dintre adulţi şi copii. Doar copiilor li se permite, cel puţin în straturile de mijloc, să se comporte cum se comportau în Evul Mediu şi adulţii.

p. 41: Gardez-vous bien de vous moucher avec Ies doigts ou sur la manche comme Ies enfans, mais servez-vous de votre mouchoir et ne regardez pas dedans apres vous etre mouche.

K

1729

Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (Rouen, 1729)

Du nez et de la maniere de se moucher et d'eternuer (p. 23).

II est tres mal honneste de fouiller incessament dans les narines avec
le doigt, et ii est encore bien plus insuportable de porter ensuite dans
la bouche ce qu'on a tire hors des narines...

II est vilain de se moucher avec la main nue, en la passant dessous le
Nez, ou de se moucher sur sa manche, ou sur ses habits. Cest une chose
tres contraire â la Bienseance, de se moucher avec deux doigts, et puis
jeter l'ordure â terre, et d'essuier ensuite ses doigts avec ses habits; on
spait combient ii est mal seant de voir de telles mal-propretes sur des
habits, qui doivent toujours etre tres propres, quelques pauvres qu'ils
soient.

II y en a quelques-uns qui mettent un doigt contre le Nez, et qui ensuite
en soufflant du Nez, poussent â terre l'ordure qui est dedans; ceux qui
en usent ainsi sont des gens qui ne sţavent ce que c'est d'honnetete.

II faut toujours se servir de son mouchoir pour se moucher, et jamais
d'autre chose, et en le faisant se couvrir ordinairement le Visage de son

chapeau. (Exemplu deosebit de evident pentru răspândirea uzanţelor curteneşti prin această scriere.)
On doit eviter en se mouchant de faire du bruit avec le Nez... Avânt que de se moucher, ii est indecent d'estre longtemps â tirer son muchoir: *c'est manquer de respect a l'egard des personnes avec qui on est,* de le deplier en differends endroits, pour voir de quel cote on se mouchera; ii faut tirer son mouchoir de sa poche, sans qu'il paroisse, et se moucher promptement, de manier qu'on ne puisse presque pas ester aperţu des autres.
On doit bien se garder, apres qu'on s'est mouche, de regarder dans son mouchoir; mais ii est â propos de le plier aussitot, et le remettre dans sa poche.

L
1774
Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (ediţia din 1774, pp. 14 şi urm.)
Capitolul nu se mai numeşte decât: „Du nez", despre nas.
A fost prescurtat:
Tout mouvement volontaire du nez, soit avec la main, soit autrement, est indecent et puerile; porter les doigts dans les narines est une malproprete qui revolte, *et en y touchant trop souvent, ii arrive, qu'il s'y forme des incommodites, dont on se ressent longtemps.*
(Această motivare, care lipsea din ediţia mai veche, arată în mod clar cât de anevoios îşi face în acest răstimp apariţia, ca mijloc de educare, indicaţia cu privire la deteriorarea sănătăţii, adesea în loc să se facă trimitere la respectul pe care îl datorăm celor de rang superior.) Les enfants sont assez dans l'usage de tomber dans ce defaut; *les parents doivent les en corriger avec soin.*
II faut observer, en se mouchant, toutes les regles de la bienseance et de la properte.
(Sunt evitate toate amănuntele. Se răspândeşte „preceptul tăcerii". Acesta porneşte de la premisa - ceea ce la vremea ediţiei mai vechi în mod evident încă nu putea fi presupus - că toate amănuntele le sunt cunoscute adulţilor şi că sunt reglementate în interiorul familiei.)
M **1797**
De la Mesangere, *Le voyageur de Paris 1797* (voi. II, p. 95)
(După cum se pare, punctul de vedere este, în mai mare măsură decât în exemplele precedente din secolul al XVIII-lea, cel al tineretului din „lumea bună".)
On faisait un art de moucher ii y a quelques annees. L'un imitait le son de la trompette, l'autre le jurement du chat; le point de perfection consistait a ne faire ni trop de bruit ni trop peu.

Partea a Ii-a

Câteva consideraţii pe marginea citatelor privitoare la suflatul nasului

1. In societatea medievală, în general oamenii îşi suflau nasul cu mâna, şi tot cu mâna se mânca, ceea ce făcea necesare precepte speciale pentru ştergerea nasului la masă. Politeţea, curtoazia impuneau să-ţi sufli nasul cu mâna stângă, atunci când carnea era apucată cu cea dreaptă. Dar acesta a fost un precept care în fapt s-a rezumat

doar la masă El avea la bază exclusiv consideraţia datorată celorlalţi. Iniţial, lipsea cu desăvârşire sentimentul de jenă trezit azi de simplul gând că te-ai putea murdări pe degete în acest fel.

Din nou exemplele dovedesc cât se poate de clar ce încet s-au dezvoltat chiar şi mijloacele de civilizare aparent cele mai simple. Ele ilustrează totodată până la un anumit grad premisele sociale şi mentale deosebite, necesare pentru a generaliza imperativul de a folosi un instrument atât de simplu. Utilizarea batistei se impune -precum cea a furculiţei - iniţial în Italia, ca apoi să se extindă, în strânsă dependenţă de prestigiul pe care îl avea. Doamnele îşi agăţau preţioasa batistă, bogat brodată, la cingătoare. Tinerii „snobi" ai Renaşterii o oferă altora sau o poartă pretutindeni. Şi pentru că este preţioasă şi relativ scumpă, pentru început nici chiar în stratul superior nu este întrebuinţată prea mult. Henric al IV-lea avea la sfârşitul secolului al XVI-lea, după cum ni se spune (exemplul G, b), cinci batiste. Este în general considerat un semn de bogăţie să nu-ţi sufli nasul în mână sau în mânecă, ci folosind o batistă (exemplul G, c). Abia Ludovic al XlV-lea dispunea de o dotare bogată în batiste, iar în vremea sa utilizarea lor se generalizează, cel puţin în societatea de la curte.

2. In acest caz, ca de atâtea ori, se prefigurează în mod evident situaţia de tranziţie consemnată de Erasmus. De fapt, se cade să porţi o batistă, afirmă acesta, iar dacă sunt prezenţi oameni ce ţin de o stare mai elevată, întoarce-te puţin, atunci când îţi sufli nasul. Dar el spune totodată: dacă îţi sufli nasul cu două degete şi a căzut ceva pe jos, calcă deasupra cu piciorul. Utilizarea batistei este cunoscută, dar continuă să fie puţin răspândită, chiar şi în clasa superioară, pentru care scrie Erasmus în fond.

Două secole mai târziu, situaţia se prezintă oarecum invers. Utilizarea batistei a fost generalizată, cel puţin la cei care pretind a afişa un „comportament ales". Dar nu s-a renunţat nicidecum la folosirea mâinilor. Privit de sus, a devenit un „prost obicei" sau, în orice caz, un fapt ordinar sau vulgar. Citim cu încântare despre nuanţarea folosită de La Salle între „vilain", pentru anumite forme deosebit de grosolane de ştergere a nasului cu mâna, şi „tres con-traire â la Bienseance", pentru modalitatea mai bună de ştergere a nasului cu două degete (exemplele H, J, K, L).

'De îndată ce este introdusă batista, se face auzită în mod constant interdicţia de a comite o altă „grosolănie", care însoţeşte noul „obicei", interdicţia de a-ţi privi batista după ce ţi-ai suflat nasul exemplele F, H, J, K, L). Se pare că înclinaţiile supuse unor anumite reglementări şi reţineri tind aproape, prin introducerea batistei, la o formă nouă de manifestare. In orice caz, se remarcă aici faptul că tendinţele instinctuale, care azi nu mai apar decât cel mult în inconştient, în

vis, în sfera a ceea ce are loc în intimitate sau oricum, în mod voit, „în culise", interesul faţă

de secreţiile corporale, toate acestea s-au manifestat pe o treaptă timpurie a procesului istoric mai deschis, mai puţin voalat, într-o formă în care azi nu mai sunt evidente „în mod normal" decât la copii.
în ediţiile mai târzii ale scrierii lui La Salle, ca şi în alte cazuri, a fost omisă cea mai mare parte a preceptelor foarte detaliate conţinute de ediţiile mai vechi. Obiceiul de a-ţi sufla nasul în batistă a fost generalizat şi a devenit în mare măsură firesc. Nu mai este necesar să fie explicat atât de amănunţit. în plus, există acum o stânjeneală din ce în ce mai accentuată să vorbeşti despre asemenea lucruri, pe care La Salle le trata iniţial cu o extremă dezinvoltură şi simplitate. Mai accentuată decât înainte este referirea la prostul obicei al copiilor de a se scobi în nas. Cum s-a procedat şi în cazul altor obiceiuri ale copiilor, şi aici îşi face apariţia, în locul avertismentului bazat pe aspectul social sau în paralel cu acesta, cel cu privire la sănătate, ca mijloc de educare, ca indiciu asupra unor pericole la care te supui dacă faci „aşa ceva" în mod repetat. Aceasta este expresia unei modificări, privite acum din alte puncte de vedere, referitoare la modalitatea de educare. Până în acel moment, obiceiurile au fost apreciate aproape de fiecare dată în mod explicit în relaţia lor cu alţi oameni, fiind interzise, cel puţin la nivelul stratului superior laic, pentru că puteau deveni inoportune şi penibile pentru alţii sau pentru că ar trăda o „lipsă de respect". Acum obiceiurile sunt din ce în ce mai mult condamnate ca atare, şi nu din consideraţie faţă de ceilalţi. Astfel, manifestarea reacţiilor instinctuale sau înclinaţiile sociale nedorite sunt reprimate în mod mai radical. Acestea sunt dublate de aversiune, teamă, sentimente de pudoare sau de vinovăţie, chiar şi în cazul în care persoana este singură. Ca mijloc de condiţionare a copiilor la un anumit standard social, multe din ceea ce numim „morală" sau „principii morale" au aceeaşi funcţie ca şi „igiena" sau „principiile igienice": educarea copiilor în sensul unui anume standard social. Modelarea prin intermediul unor asemenea mijloace este astfel adecvată să determine transformarea unei conduite dorite din punct de vedere social într-un automatism, o autoconstrângere, făcând-o să se manifeste în conştiinţa individului ca şi cum ar fi o conduită dorită de el însuşi, din proprie iniţiativă, şi anume de dragul propriei sale sănătăţi sau de dragul propriei sale demnităţi de om. Şi abia o dată cu această modalitate de fixare a obiceiurilor, abia o dată cu această modalitate instructivă, care devine predominantă o dată cu ascensiunea straturilor burgheze ale stării de mijloc, conflictele dintre forţele şi orientările instinctuale inadmisibile social, pe de o parte, şi structura pretenţiilor sociale ancorate în individ, pe de altă parte, dobândesc acea formă bine definită care

ocupă locul central în teoriile psihologice ale vremurilor moderne, îndeosebi în psihanaliză. Se prea poate ca „nevroze" să fi existat dintotdeauna. Dar ceea ce observăm în prezent în jurul nostru ca „nevroze" reprezintă o formă istorică precisă a conflictului psihic, care necesită o lămurire psihogenetică şi sociogenetică.
3. O referire la mecanismele de refulare ar putea fi cuprinsă în cele două versuri citate din Bonvicino da Riva (exemplul A). Deosebirea dintre ceea ce se pretinde cavalerilor şi domnilor şi ceea ce li se pretinde acelor „donizelli", pajilor sau servitorilor, ne duce cu gândul la un fenomen social pentru care există numeroase mărturii: domnilor le repugnă să zărească ceea ce ţine de necesităţile trupeşti ale servitorilor. Le interzic acestora, celor

situaţi pe o treaptă socială inferioară, să-şi rezolve nevoile în prezenţa lor şi îi obligă să dea dovadă de reţinere, pe care ei înşişi la început nici nu s-ar fi gândit să şi-o impună. într-un vers ce se adresează domnilor se spune pur şi simplu: dacă îţi sufli nasul, întoarce-te, ca să nu cadă ceva pe masă. Nu este amintită utilizarea batistei. Să credem că folosirea batistei la ştergerea nasului ar fi devenit în societate atât de firească, încât nici măcar nu mai era necesar ca faptul să fie amintit într-o scriere despre maniere? Presupunerea este în mare măsură improbabilă, în schimb, servitorilor li se impune textual: dacă simţiţi nevoia să vă suflaţi nasul, nu vă folosiţi de degete, ci de obiele. Această interpretare a celor două versuri nu poate fi considerată absolut sigură. Dar există numeroase mărturii pentru faptul că necesităţile trupeşti la cei situaţi inferior sunt percepute ca respingătoare şi lipsite de respect, de care cei de rang superior nu se ruşinează însă. Faptul capătă o semnificaţie aparte o dată cu transformarea societăţii în perioada absolutismului, atunci când la curţile domnitorilor absolutişti stratul superior, aristocraţia în ansamblu, a devenit, conform unei ordini ierarhice, un strat subordonat şi dependent din punct de vedere social. Despre acest fenomen, care la prima vedere pare relativ paradoxal, al unui strat superior care din punct de vedere social este dependent în cea mai mare măsură, va trebui să amintim în alt context. Aici ar trebui să fie suficientă referirea la faptul că ierarhia socială şi structura ei sunt de o importanţă decisivă pentru alcătuirea şi schema restricţionării reacţiilor emoţionale. Exemplele cuprind anumite trimiteri la modul în care, o dată cu dependenţa în creştere, în stratul superior se amplifică şi restricţiile. Nu este o întâmplare că primul „apogeu al rafinamentului" sau al „delicateţii" cu privire la suflatul nasului - şi nu doar la acest fapt - se situează în faza în care dependenţa stratului superior al aristocraţiei cunoaşte cea mai puternică manifestare a sa, în perioada lui Ludovic al XlV-lea (exemplele H şi I).

Dependenţa stratului superior explică totodată dublul aspect pe care îl au modalităţile de conduită şi mijloacele de civilizare cel puţin în faza formativă: sunt mijloace şi modalităţi de conduită care exprimă o anumită constrângere şi care implică renunţarea, dar care obţin de îndată şi sensul unei arme sociale îndreptată împotriva celor ce se situează, în asemenea situaţie, pe un plan inferior, sensul unui mijloc distinctiv. Batista, furculiţa, farfuria şi toate celelalte sunt iniţial obiecte de lux care au un anumit prestigiu social (exemplul G). Dependenţa socială în care trăieşte stratul superior următor clasat, burghezia, este desigur de altă natură decât dependenţa aristocraţiei curteneşti, dar aceasta este relativ mai puternică şi mai constrângătoare.

Astăzi, abia dacă mai suntem conştienţi ce fenomen unic şi surprinzător reprezenta un strat superior care „muncea". De ce munceau aceşti oameni? De ce se supuneau acestei constrângeri, în ciuda faptului că, aşa cum se spune uneori, „domneau", deci nici un superior
nu le cerea acest lucru?

întrebarea necesită un răspuns mai amplu decât ar fi posibil de dat în acest context. Este însă evidentă paralela la ceea ce s-a spus mai sus despre transformarea mijloacelor şi formelor de instruire. In faza aristocrat-curtenească, reţinerea care se impune în privinţa

înclinaţiilor şi reacţiilor emoţionale este precumpănitor motivată prin consideraţia şi respectul datorat celorlalţi, dar mai ales celor de rang social superior. In faza următoare, ceea ce constrânge la înfrânarea instinctelor, la reglementarea pornirilor instinctuale şi la reţinere se referă din ce în ce mai puţin la anumite persoane. Făcând o afirmaţie provizorie şi nu foarte diferenţiată, constrângerile impersonale şi mai puţin vizibile ale interrelaţionării sociale, ale diviziunii muncii, ale pieţei şi ale concurenţei sunt instrumente care, mai direct decât în fazele anterioare, constrâng la reţinere şi la reglementarea reacţiilor emoţionale şi a pornirilor instinctuale. Acestora le corespunde mai sus amintita modalitate de justificare şi de condiţionare în cadrul căreia „modelarea" urmăreşte ca respectiva conduită pretinsă de societate să apară ca şi cum aşa ar fi dorit individul, ca şi cum ar porni dintr-un impuls interior. Faptul este valabil pentru reglementarea pornirilor instinctuale şi reticenţă în reacţiile instinctuale şi reţinerea instinctelor, necesare în vederea prestării unei „munci"; este valabil pentru întreaga schemă de modelare a pornirilor instinctuale în societatea burgheză industrială. Desigur că schema de stăpânire a reacţiilor emoţionale, deci ceea ce este reprimat şi ceea ce nu este reprimat, ceea ce trebuie reglementat şi transformat, nu este în această fază aceeaşi ca în faza premergătoare, cea a aristocraţiei de curte. Faţă de anumite orientări ale pornirilor instinctuale în societatea burgheză, corespunzător celeilalte dependenţe, restricţiile devin mai puternice decât anterior, faţă de

altele restricţiile aristocratice se formează şi continuă pur şi simplu; ele se modifică conform situaţiei schimbate. Iar din diferite elemente se formează, mai accentuat decât înainte, diverse scheme naţionale de stăpânire a reacţiilor emoţionale. Insă în cadrul societăţii aristocratice de curte, ca şi în cadrul societăţii burgheze din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, avem de-a face cu nişte straturi superioare care sunt, în cel mai înalt grad, dependente social. Urmează să demonstrăm că, la modul general, tot mai strânsa legătură dintre straturile superioare a jucat un rol central ca motor de civilizare.

VII. Despre obiceiul de a scuipa

Partea I ***Exemple***

A

Evul Mediu

Dintr-o „Tischzucht" în limba latină *Stans puer ad mensam (The Babees Book,* voi. 2, p. 32)

27 nec ultra mensam spueris nec Nu scuipa peste masă sau pe desuper unquam masă.
nec carnem propriam verres digito neque scalpes
37 Si sapis extra vas expue quando Nu scuipa în ligheanul în lavas care te speli pe mâini.

B

Dintr-o *„Contenance de table"* franceză *(The Babees Book,* voi. 2, p. 7)

29 Ne craiche par dessus la table, Nu scuipa pe masă.
Car c'est chose desconvenable
51 Cellui qui courtoisie a chier Nu scuipa în ligheanul în care
Ne doit pas ou bacin crachier, te speij pe mâini, ci alături.
Fors quant sa bouche et ses mains leve, Ains mette hors, qu'aucun ne greve
C
Din *The Boke of Curtasye (The Babees Book,* pp. 301 şi urm.)
85 ifthou spitt over the borde, or elles opon, Nu scuipa pe masă sau peste thou schalle be holden an uncurtayse masă a sau peste
mon;

133 After mete when thou shall wasshe, Nu scuipa în ligheanul în spitt not in basyn, ne water thou care te speli pe mâini, dasshe
D
Din *Der Deutsche Cato* (Zarncke, loc.cit., p. 137)
276 jos Wirff nit nauch purschem sin
Die spaichel liber den tisch hin

E

1530

Din *De civilitate moruni puerilium* de Erasmus din Rotterdam Aversus expuito, ne quem conspuas aspergasve. Si quid purulentius in terram rejectum erit, pede, ut dixi, proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet, linteolo sputum excipito. Resorbere salivam, inurbanum est, quemadmodum et illud quod quosdam videmus non ex necessitate, sed ex usu, ad tertium quodque verbum expuere.

1558

Din *Galateo* de Giovanni della Casa, arhiepiscop de Benevent *(apud* ediţia în cinci limbi, Geneva, 1609)
p. 570: Es stehet auch iibel, daB sich einer, da er am Tisch sitzet, krauet: Ja an dem Ort und zu solcher Zeit sol sich einer so viei es muglich auch deB auswerfens enthalten, und so man es ja nicht ganz umbgehen konte. so sol man es doch auff eine hofliche Weise und unvermercket thun. Ich habe offt gehoret, daB fur zeiten ganze volcker so măBig gelebet, und sich so dapfer geiibet, daB sie des ausspriinzen durchaus nit bedurffet haben. Wie solten dann wir uns auch nit eine geringe zeit (N.B. adică în timpul mesei; restricţionarea acestui obicei se referă doar la masă) desselben enthalten konnen.

1672

Din Antoine de Courtin, *Nouveau trăite de Civilite*
p. 273:...Cet usage dont nous venons de parler ne permet pas que la
pluspart de ces sortes de loix soient immuables. Et comme ii y en a
beaucoup qui ont deja change, je ne doute pas qu'il n'y en ait plusieurs
de celles-cy, qui changeront tout de meme â l'avenir.
Autrefois, par exemple, ii estoit permis de cracher ă terre devant des
personnes de qualite, et ii suffisoit de mettre le pied dessus; ă preserit

c'est une indecence.

Autrefois on pouvoit bâiller et c'estoit assez, pourvu que Von ne parlast pas en băillant; ă present une personne de qualite s'en choqueroit.
Dintr-o *Civilite francaise* anonimă (Liege, 1714)
p. 67: Le cracher frequent est desagreable; quand ii est de necessite on
doit le rendre moins visible que l'on peut et faire en sorte qu'on ne
crache ni sur Ies personnes, ni sur Ies habits de qui que ce soit, ni meme
sur Ies tisons etant aupres du feu. Et en quelque lieu que l'on crache,
on doit mettre le pied sur le crachat.
Chez Ies grands on crache dans son mouchoir.
p. 41: II est de mauvaise grace de cracher par la fenătre dans la rue ou
sur le feu.
Ne crachez point si loin qu'il faille aller chercher le crachat pour mettre le pied dessus.
1729
Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (Rouen, 1729)
p. 35: *On ne doit pas s'abstenir de cracher,* et c'est une chose tres indecente d'avaler ce qu'on doit cracher; cela est capable de faire mal au coeur aux autres.
II ne faut pas cependant s'accoutumer â cracher trop souvent, et sans necessite: cela est non seulement tres malhonnete; mais cela degoute et incommode tout le monde. *Quand on se trouve avec des personnes de qualite* et lorsqu'on est dans des lieux qu'on tient propres, ii est de l'honnetete de cracher dans son mouchoir, en se tournant un peu de cote. II est meme de la Bienseance que chacun s'accoutume a cracher dans son mouchoir, lorqu'on est dans les maisons des Grands et dans toutes les places qui sont, ou cirees, ou parquetees; mais ii est bien plus neces-saire de prendre l'habitude de le faire lorsqu'on est dans l'Eglise autant qu'il est posible... cependant ii arrive souvent qu'il n'y a point de pave de Cuisine, ou meme d'Ecurie plus sale... que celui de l'Eglise... Apres avoir crache dans son mouchoir, ii faut le plier aussitot, sans le regarder, et le mettre dans sa poche. On doit avoir beaucoup d'egard de ne jamais cracher sur ses habits, ni sur ceux des autres... Quand on apercoit â terre quelque gros Crachat, ii faut aussitot mettre adroitement le pied dessus. Si on en remarque sur l'habit de quelqu'un, ii n'est pas bien seant de le faire connoistre: mais ii faut avertir quelque domestique de l'aller oter: et s'il n'y en a point, ii faut l'oter soi-meme, sans qu'on s'en apercoive: car ii est de l'honnetete de ne rien faire paroitre â l'egard de qui que ce soit, qui lui puisse faire peine: ou lui donner de la confusion.

j
1774
Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne*
(ediţia de la 1774)
(în această ediţie, capitolul „Du Baailler, du Cracher et du Tousser",
despre căscat, scuipat şi tuşit, care în ediţiile mai vechi se extinde pe
patru pagini, a fost redus la o pagină.)
p. 20: Dans l'Eglise, chez les Grands et dans tous les endroits ou regnent
la proprete, ii faut cracher dans son mouchoir. Cest une grossierete
impardonnable dans les enfants, que celle qu'ils contractent en crachant
au visage de leurs camarades: on ne saurait punir trop severement ces
incivilites; on ne peut pas plus excuser ceux qui crachent par les fenetres,

sur les murailles et sur les meubles...
K

1859
Din *The Habits of Good Society* (Londra, 1859)
p. 256: Spitting is at all times a disgusting habit, I need say nothing more than - never indulge in it. Besides being coarse and atrocious, *it is very bad for the health.*
L
1910
Din Augustin Cabanes, *Moeurs intimes du pas se* (prem. ser., Paris, 1910) p. 264: Avez-vous observe que nous releguons aujourd'hui dans quelque coin discret ce que nos peres n'hesitaient pas â etaler au grand jour? Ainsi certain meuble intime occupait une place d'honneur,...on ne songeait pas â le derober aux regards.
II en etait de meme d'un autre meuble, qui ne fait plus pârtie du mobilier moderne et dont, par ce temps de „bacillophobie", d'aucuns regretteront peutetre la disparition: nous voulons parler du crachoir. (scuipătoarea)
Partea a Ii-a

Câteva consideraţii pe marginea citatelor privitoare la obiceiul de a scuipa
1. Ca şi în celelalte rânduri, şi în cazul acesta se evidenţiază, începând cu Evul Mediu, o schimbare de conduită, şi anume modificarea într-o anumită direcţie. Cu totul neîndoielnică este aici mişcarea în sensul a ceea ce numim „progres". Scuipatul frecvent se numără şi

astăzi printre experienţele pe care mulţi europeni le consideră deosebit de neplăcute, alături de „lipsa de curăţenie", în timpul unei călătorii în Orient sau în AfricaSau, în cazul în care au purtat cu ei o anumită imagine idealizată, sunt „decepţionaţi", ceea ce le întăreşte sentimentul de „progres" al civilizaţiei occidentale. Cu cel mult patru secole în urmă, acest obicei nu era mai puţin răspândit sau mai puţin firesc chiar în Occident, după cum dovedesc exemplele. Acestea formează, privite în interdependenţă, un exemplu deosebit de plastic pentru modul în care s-a produs civilizarea conduitei.
2. în aceste exemple se evidenţiază următoarele trepte ale mişcării: atât scrierile în limba latină, cât şi cele în engleză, franceză sau germană despre manierele la masă stau mărturie pentru faptul că în Evul Mediu nu era doar o uzanţă, ci în mod vădit o necesitate generală, aceea de a scuipa frecvent. Şi în stratul superior al cava-lerimii de la curte acest fapt pare absolut firesc. Limitarea esenţială pe care oamenii şi-o impun este aceea de a nu scuipa pe masă şi peste masă, ci sub masă. De asemenea, nu trebuie scuipat în lighean, când te speli pe gură sau pe mâini, ci pe cât posibil alături, după cum se spune. Aceste interdicţii devin atât de stereotipe în consemnările făcute în codul „courtois" de maniere, încât putem să ne imaginăm frecvenţa cu care se practică ceea ce aici este definit ca un „prost obicei". Faţă de aceste „proaste obiceiuri", în Evul Mediu aproape niciodată presiunea societăţii medievale nu devine atât de puternică, iar modalitatea de condiţionare atât de imperioasă,

încât respectivele năravuri să dispară din viaţa socială. Astfel se dovedeşte la rândul său deosebirea dintre controlul exercitat de societate în faza medievală şi în fazele următoarele. în secolul al XVI-lea, presiunea societăţii devine mai puternică. Devine un imperativ să calci sputa, spune Erasmus, care marchează aici, ca de fiecare dată, situaţia de tranziţie, în orice caz, „si quid purulentius in terram rejectum erit", cel puţin atunci când este purulentă. Iar utilizarea unei batiste este şi aici din nou amintită doar ca o posibilitate, nu ca o necesitate pentru înfrânarea acestui obicei, care începe să devină tot mai respingător.
Următorul pas este evidenţiat de afirmaţia lui Courtin de la 1672:
„Pe vremuri era permis ca în prezenţa unor persoane de rang să scuipi pe jos, fiind apoi suficient să calci cu piciorul deasupra, azi acest fapt este o indecenţă".
In mod cu totul asemănător se spune în acea *Civilite* de la 1714, destinată unor cercuri mai largi:
„Fă acest lucru pe cât posibil mai puţin vizibil şi îngrijeşte-te să nu-i stropeşti pe ceilalţi, şi nici veşmintele lor. în casele celor «mari», deci ale persoanelor de rang... on crache dans son mouchoir lumea scuipă în batistă".

în scrierea lui La Salle de la 1729, preceptul este extins asupra tuturor acelor locuri „die man proper halt", în care se păstrează curăţenia. Iar acesta adaugă: oamenii trebuie chiar să se obişnuiască să nu scuipe nici în biserică pe jos, ci să folosească batista.
La 1774, această deprindere şi chiar discutarea ei au devenit considerabil mai respingătoare. La 1859, „scuipatul este în orice moment un obicei cu totul dezgustător". Oricum, cel puţin în perimetrul casei, scuipătoarea, ca vas destinat pentru înfrânarea acestui obicei, corespunzător standardului de jenă care progresează continuu în secolul al XIX-lea, continuă să aibă o însemnătate considerabilă. Cabanes, la 1910, aminteşte de faptul că aceasta s-a transformat, la fel ca şi alte ustensile (vezi exemplul L), dintr-un obiect de vază în unul ce ţine de intimitate.
Treptat, şi acest instrument devine dispensabil. In segmente extinse ale societăţii apusene, însăşi nevoia de a scuipa din când în când pare a fi dispărut complet. Este atins din nou un stadiu de aversiune şi reţinere asemănător cu acela pe care della Casa îl cunoştea doar din lectura scriitorilor antici, care spuneau „dafî ganze volcker so măBig gelebet und sich so dapfer geubet, daB sie des ausspriinzen durchaus nicht bediirffet" (că popoare întregi trăiau atât de cumpătat şi de decent, încât nu considerau că este necesar să scuipi) (exemplul F).
3. Tabuuri şi restricţii de diferite tipuri înconjoară scuiparea sali-vei, ca şi alte necesităţi naturale în extrem de multe societăţi, primitive şi civilizate deopotrivă. Ceea ce deosebeşte între ele interdicţiile celor două tipuri de societăţi este faptul că, în cazul dintâi, acestea sunt menţinute doar prin teama, chiar şi imaginară, provocată de alte fiinţe, deci prin intermediul unor constrângeri exterioare, în timp ce în al doilea caz constrângerile exterioare se transformă mai mult sau mai puţin integral în autoconstrângeri. Predispoziţiile interzise, de exemplu mania de a scuipa, dispar de-a dreptul dintre obişnuinţe sub presiunea autoconstrângerii sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, sub presiunea „supraeului" şi a „proastelor deprinderi inveterate". Supravieţuieşte în conştiinţă, ca motivaţie a temerii, câte o consideraţie pe termen lung. Astfel se concentrează în

vremurile noastre teama de a scuipa, precum şi ruşinea, sentimentele de aversiune prin care ea ajunge să fie exprimată, înlocuind imaginea unor influenţe magice, a unor zei, spirite sau demoni cu imaginea, mai precis circumscrisă şi mai transparentă în legitatea sa, a unor anumite boli şi a „agenţilor patogeni" ai acestora. Dar seria de exemple arată totodată foarte clar că abordarea raţională a procesului de apariţie a unor maladii şi a pericolului pe care îl reprezintă sputa ca mijloc de transmitere a agenţilor patogeni nu reprezintă nici cauza primară a sentimentelor de teamă şi aversiune şi nici motorul civilizării sau impulsul în direcţia schimbării conduitei în privinţa scuipatului.

Pentru început, pe parcursul unei îndelungate perioade de timp se spune în mod textual: nu-ţi reţine saliva. „Resorbere salivam, inurbanum est", afirmă Erasmus (exemplul E). Şi încă la 1729, La Salle afirmă: „On ne doit pas s'abstenir de cracher". Ceea ce înseamnă că nu trebuie să te reţii să scuipi (exemplul I). De-a lungul secolelor nu se întâlneşte aici nici cea mai vagă aluzie la „motivele igienice" pentru interdicţiile sau restricţiile de care sunt înconjurate aceste manifestări dictate instinctual. Examinarea raţională a periculozităţii sputei devine posibilă abia într-o fază foarte târzie a modificării conduitei, în secolul al XIX-lea. Chiar şi atunci, referirea la ceea ce este jenant şi dezgustător implicată de această conduită pare să se facă doar adiacent, pe lângă referirea la un efect de deteriorare a sănătăţii: „Besides being coarse and atrocious it is very bad for the health", nu este doar grosolan şi dezgustător, ci şi nociv, se spune despre scuipat în exemplul K.
în orice caz, este bine să reţinem că ceva despre care ştim că dăunează sănătăţii nu trezeşte încă în mod necesar în paralel sentimente de aversiune sau de ruşine. Şi viceversa: ceea ce declanşează sentimente de aversiune sau de ruşine nu trebuie în nici un caz să fie dăunător sănătăţii. Cineva care plescăie la masă sau care apucă mâncarea cu mâna trezeşte în prezent sentimente cât se poate de jenante, fără să se teamă că îşi va prejudicia sănătatea. Dar gândul la cineva care citeşte la lumină insuficientă sau gândul la gazele toxice nu trezesc nici pe departe sentimente de aversiune sau de ruşine asemănătoare, chiar dacă urmările dăunătoare pentru sănătate sunt evidente. Astfel se amplifică şi sentimentele de aversiune şi sentimentele de dezgust legate de secretarea sputei, tabuurile care înconjoară această uzanţă, cu mult timp înainte de a fi avut o imagine clară cu privire la transmiterea anumitor germeni patogeni prin intermediul sputei. Ceea ce declanşează pentru început sentimentele de aversiune şi restricţiile, făcându-le să ia amploare, este o transformare a relaţiilor interumane şi a raporturilor de dependenţă. „Pe vremuri, era permis să căşti fără a duce mâna la gură sau să scuipi fără a te feri, *ă present une personne de qualite s'en choquerait,* azi o persoană de condiţie bună ar fi şocată într-o asemenea situaţie" (exemplul G). Aceasta este motivaţia prin care se justifică cerinţa unei mai mari reţineri. Motivaţia bazată pe considerente sociale a existat cu mult timp înainte de motivaţia la care s-a ajuns prin cunoaştere ştiinţifică. Regele pretinde reţinerea ca pe o „marque de respect" din partea curtenilor. în societatea de curte, acest semn al dependenţei, al unei constrângeri în direcţia reticenţei şi a stăpânirii de sine, ce ia amploare, se transformă totodată într-o „marque de distinction", care este de îndată imitată în straturile inferioare şi se răspândeşte o dată cu ascensiunea unor straturi mai largi. Iar de

aceasta, ca în cadrul curbelor civilizatoare precedente, se leagă abia foarte târziu avertismentul: „Aşa ceva nu se face", prin intermediul căruia se cultivă reţinerea, teama, ruşinea şi aversiunea. Pe parcursul unei oarecare „democratizări", acesta se leagă de o anumită teorie, de o corelaţie cauzală, valabilă independent de rangul şi de starea individului, în mod egal pentru toată lumea. Impulsul primar spre o asemenea reprimare înceată a unei predispoziţii, care pe vremuri era extrem de răspândită, nu provine din înţelegerea raţională cu privire la apariţia unor boli, ci - va trebui să tratăm acest subiect în amploarea sa - din modificarea modalităţii de convieţuire a oamenilor, din modificarea structurii societăţii.

4. Transformarea expectorării şi, în cele din urmă, dispariţia într-o măsură mai mare sau mai mică a nevoii de a expectora constituie un bun exemplu pentru maleabilitatea potenţialului psihic. Se prea poate ca această necesitate să fi fost compensată prin altele, de exemplu prin necesitatea de a fuma, sau să fi fost estompată prin anumite modificări ale uzanţelor de a mânca. Cu siguranţă însă că măsura reprimării, posibilă în acest caz, nu a fost posibilă şi în privinţa altor manifestări dictate instinctual. Predispoziţia de a scuipa, precum şi cea de a privi sputa, amintite în cadrul exemplelor, pot fi înlocuite; eventual dobândesc o expresie mai evidentă în cazul copiilor sau al analizei viselor, iar suprimarea lor este exprimată prin acel surâs specific, pe care îl arborăm atunci când se vorbeşte fără ocol despre „asemenea lucruri". Alte necesităţi nu sunt înlocuibile sau transformabile în acelaşi grad. Aici se ridică problema referitoare la limitele transformabilităţii personalităţii umane. Fără îndoială că aceasta are o anumită legitate proprie, pe care am putea-o numi „naturală". în cadrul acesteia se formează procesul istoric, se oferă spaţiul de joc şi se trasează limitele. Rămâne să determinăm îndeaproape această maleabilitate a vieţii omului şi a conduitei sale prin intermediul proceselor istorice. In orice caz însă, în toate acestea devine din nou evident faptul că procesul natural şi cel istoric abia dacă se pot separa. Formarea sentimentelor de ruşine şi de aversiune, avansarea pragului de aversiune deţin ambele trăsături, fiind naturale şi istorice deopotrivă. Aceste forme perceptive sunt într-o anumită măsură reprezentări ale naturii omeneşti în condiţii sociale de o anumită formă, reacţionând, la rândul lor, ca element în procesul istorico-social.

Este greu de stabilit dacă această antiteză radicală între „civilizaţie" şi „natură" este mai mult decât o expresie de reprimare a psihicului „civilizat", deci a unei disproporţionalităţi specifice în potenţialul psihic, care se formează în faza mai recentă a civilizaţiei apusene. In orice caz, potenţialul psihic al „primitivilor" nu este mai puţin determinat din punct de vedere istoric, adică social, decât cel al

oamenilor „civilizaţi", chiar dacă cei dintâi abia îşi cunosc propria istorie. Nu există un punct zero al istoricitaţii în evoluţia oamenilor, aşa cum nu există un punct zero al sociabilităţii, al interdependenţei sociale a oamenilor. In ambele cazuri există interdicţii şi restricţii formate din punct de vedere social, precum şi substratul psihic al acestora, temerile, plăcerea şi neplăcerea, aversiunea şi încântarea formate din punct de vedere social. Aşadar, nu este nici măcar foarte clar ce înseamnă să opunem standardul aşa-

numiţilor primitivi, cel pur şi simplu „natural", standardului celor „civilizaţi", ca fiind cel istoric şi social. în măsura în care este vorba despre funcţiile psihice ale omului, procesele naturale şi procesele istorice acţionează indisolubil împreună.

VIII. Despre comportamentul în dormitor

Partea I

Exemple

Secolul al XV-lea

A

Din *Stans puer ad mensam.* O scriere englezească despre manierele la masă din perioada 1463-l483 *(A Book ofPrecedence,* Londra, 1869, p. 63)

215 And if that it forten so by nyght or Dacă împărţi patul cu un om
Any tyme ce îţi este superior ca stare,
That you schall lye with Any man that întreabă-l ce parte a patului
is better than you preferă. Spyre hym what syde of the bedd that most best will ples hym,
And lye you on thi tother syde, for that is thi prow;
Ne go you not to bede before bot thi Nu te culca înainte ca omul
better cause the, de rang superior să te invite
For that is no curtasy, thus seys să o faci; nu ar fi „courtois",
doctour paler spune dr. Paler.
223 And when you arte in thi bed, this is
curtasy, Stai culcat drept în pat şi
Stryght downe that you lye with fote urează-i noapte bună. and hond.
When ze haue talkyd what ze wyll, byd hym gode nyght in hye
For that is gret curtasy so schall thou understand.

S-a renunţat la reproducerea exactă a vechii ortografii, pentru a facilita înţelegerea Reproducerea exactă din punct de vedere filologic se găseşte în *A Book of Frecedence,* loc. cit. (n.a).

B

1530

Din Erasmus din Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (capitolul al XH-lea, „De cubiculo", despre dormitor)

Sive cum exuis te (fie că te dezbraci de haine), sive cum surgis (sau te scoli), memor verecundiae, cave ne quid nudes aliorum oculis quod mos et natura tectum esse voluit.

Si cum sodali lectum habeas communem, quietus jaceto, neque corporis jactatione vel te ipsum nudes, vel sodali detractis palliis (trăgând păturile) sis molestus.

C

1555

Din Pierre Broe, *Des bonnes mceurs et honnestes contenances* (Lyon, 1555).

Et quand viendra que tu seras au lit
Apres soupper pour prendre le delit
d'humain repos aucques plaisant some

si aupres de toi est couche quelque home
Tien doucement tous tes membres ă droyt
Alonge toy, et garde â son endroyt
de le facher alors aucunement
pour te mouvoyr ou tourner rudement
par toy ne soyent ces membres descouvers
te remuant ou faisant tours divers:
Et si tu sens qu'il soit ja someille
Fay que par toy ii ne soyt esueille.

D

1729
Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne*
(Rouen, 1729)
p. 55: On doit... ne se deshabiller, ni coucher devant personne; l'on doit
surtout, ă moins qu'on ne soit engage dans le Mariage, ne pas se coucher
devant aucune personne d'autre sexe.
II est encore bien moins permis â des personnes de sexe different, de
coucher dans un mgme lit, quand ce ne serait que des Enfants fort
jeunes....
Lorsque par une necessite indispensable, on est contraint dans un voiage de coucher avec quelque autre de mesme sexe, ii n'est pas bienseant de s'en aprocher si fort, qu'on puisse non seulement s'incommoder l'un l'autre, mais mesme se toucher; et ii l'est encore moins de mettre ses jambes entre celles de la personne avec qui on est couche....

11 est aussi tres indecent et peu honnete, de s'amuser â causer, â badiner.... Lorsqu'on sort du lit, ii ne faut pas le laisser decouvert ni mettre son bonnet de nuit sur quelque siege, ou en quelqu'autre endroit d'ou ii puisse etre apercu.
1774
Din La Salle, *Les Regles de la Bienseance et de la Civilite Chretienne* (ediţia de la 1774, p. 31)
Cest un etrange abus de faire coucher des personnes de differents sexes dans une mame chambre; et si la necessite y oblige, ii faut bien faire ensorte que les lits soient separes, et que la pudeur ne souffre en rien de ce melange. Une grande indigence peut seule excuser cet usage.... Lorsqu'on se trouve force de coucher avec une personne de meme sexe, ce qui arrive rarement, ii faut s'y tenir dans une modestie severe et vigilante....
Des que l'on est eveille, et que Fon a pris un temps suffisant pour le repos, ii faut sortir du lit avec la modestie convenable, et ne jamais y rester â tenir des conversations ou vaquer â d'autres affaires... rien n'annonce plus sensiblement la paresse et la legerete; le lit est destine au repos du corps et non â toute autre chose.
Partea a Ii-a
Câteva consideraţii pe marginea exemplelor

1. Dormitorul a devenit unul dintre cele mai „private" şi mai „intime" domenii ale vieţii omeneşti. La fel ca majoritatea necesităţilor trupeşti, în contextul relaţiilor sociale „dormitul" s-a mutat din ce în ce mai mult „în culise". Mica familie, singura legitimă, se constituie ca o enclavă confirmată din punct de vedere social pentru această trebuinţă a omului, precum şi pentru multe altele. Zidurile sale vizibile şi invizibile sustrag de la privirile străine ceea ce este mai „privat" şi mai „intim", „animalitatea"de nereprimat din existenţa oamenilor. " '"
In socîetateiT medievală nici această funcţie nuerajlajel de priva-tă şi de exclusă din viaţa socială. Era absolut obişnuit ca în încăperile inTcarese "aflau paturile să fie primiţi vizitatorii, iar paturile însele aveau, în funcţie de dotare, un anumit prestigiu. Era cât se poate de obişnuit ca mai multe persoane să înnopteze în aceeaşi încăpere, ca în stratul superior stăpânul să-şi petreacă adeseori noaptea în aceeaşi încăpere[69] cu sluga sa, doamna cu slujnica sau cu slujnicele sale, în alte straturi chiar bărbaţi şi femei laolaltă, adeseori şi cu oaspeţi[70].

2. Cine nu-şi păstra pentru dormit straiele pe el se dezbrăca în totalitate. în general, în societatea laică se dormea dezbrăcat, iar în ordinele monastice, în funcţie de severitatea regulilor, complet îmbrăcat sau complet dezbrăcat. Regulamentul Sfântului Benedict - datând, în parte cel puţin, încă din secolul al Vl-lea - prescria pentru membrii acestui ordin obligativitatea de a dormi îmbrăcaţi, păstrând până şi cingătoarea[71]. Regulamentul Ordinului benedictin de la abaţia din Cluny permitea membrilor săi în secolul al XH-lea, atunci când ordinul a devenit mai înstărit, mai puternic, iar constrângerile ascetice mai lejere, să doarmă dezbrăcaţi. Cistercienii, în tendinţa reformatoare specifică lor, s-au reîntors la vechiul regulament benedictin. In regulamentele monastice nu se vorbeşte deloc în acest timp de îmbrăcăminte specială pentru noapte, cu atât mai puţin în mărturiile, în poemele epice sau ilustraţiile pe care le-am moştenit de la societatea laică. Aserţiunea se referă şi la femei. Mai degrabă era neobişnuit atunci când cineva îşi păstra la culcare cămaşa din timpul zilei. Faptul în sine trezea bănuiala că acela era atins de vreun defect trupesc - din ce alt motiv ar fi trebuit ascuns propriul trup? - şi, de cele mai multe ori, exista cu adevărat un motiv de acest gen. In Le *Roman de la Violette,* de exemplu, servitoarea o întreabă mirată pe stăpâna sa de ce se duce la culcare cu cămaşa pe ea, iar aceasta îi spune că procedează astfel datorită unui semn pe care îl are pe
trup[72].
De altfel, această mare dezinvoltură în expunerea trupului nud şi şituaţiacorespunzătoarepragului de ruşine devin deosebit de evidente şi în cadrul obiceiurilor legatecIeTmbăiere. De nenumărate ori în vremurile ulterioare s-a putuTolisTatăfaptuTcă, la baie, cavalerii erau serviţi de femei; în mod asemănător, înainte de culcare vinul le era adus la pat de către femei. Se pare, cel puţin la oraş, că se obişnuia ca lumea să se dezbrace de acasă înainte de a se duce la baia publică.
„Wieviel mal - afirmă un observator - laufft der Vater bloB von HauB mit einem einzigen Niederwad iiber die Gassen, samt seinem entbloBten Weib und bloBen Kindern dem Bad zu... wieviel mal siehe ich die Măgdlein von 10, 12, 14, 16 und 18 Jaren gantz entbloBt und allein mit einem kurtzen Leinen, oft schleuBig (zerschlissen), und zerrissenen Badmantel

oder, wie mans hier zu Land nennt, mit einem Badehr allein vornen bedeckt, und hinden umb den Riicken! Dieser und (an den) fiissen offen und die Hand mit Gebuhr in den Hindern haltend, von ihrem HauB uber die langen Gassen bei mittag bis zum bad lauffen. Wie viei lauft neben ihnen die gantz entbloBten zehen, zwblfe, viertzehn und sechzehnjâhrigen Knaben her..."[73]
Această dezinvoltură dispare apoi treptat în secolul al XVI-lea, dar mai cu seamă în secolele al XVII-lea, al XVlII-lea şi al XIX-lea,

iniţial în straturile superioare şi mult mai lent în cele inferioare.. Până atunci, întreaga viaţă, relativ redusa distanţare a indivizilor fac ca vederea trupului dezgolit, cel puţin la locul cuvenit, să fie incomparabil mai firească decât în prima fază a epocii moderne. „Rezultă - după cum s-a spus, iniţial referitor la Germania - o concluzie surprinzătoare constând din faptul că... vederea nudităţii depline a constituit regula de zi cu zi până în secolul al XVI-lea. Tot omul se dezbrăca în fiecare seară complet înainte de a se duce la culcare, la fel cum nu era cunoscut nici un acoperământ la baia de abur."[74] Desigur, faptul nu este valabil doar pentru Germania. Oamenii se raportau la trup — la fel ca şi la necesităţile acestuia - cu nmlFmăî mTrltă'naturaleţe; se poate spune şi: mai copilăros. Faptul este dovedit de obiceiurile dormitului, precum şi de cele ale îmbăiatului.
3. îmbrăcămintea specială pentru noapte a intrat în uz cam în acelaşi tiauocju furculiţa IsiTulîatTslâTCâ şî celelalte „obiecte civilizatoare", şi-a croit drum în Europa doar "încetul cu încetul. Ca şi acestea, este un simbol al transformării decisive care se petrecea în oameni. Creştea sensibilitatea oamenilor fatăjie tot ceea ce avea legătură cu propriul lor trup'lernmentul de ruşine s-a legat de modalităţi de conduită care nu fuseseră anterior dublate de asemenea sentimente. Procesul psihic despre care se relatează încă din Biblie - „şi au cunoscut că erau goi... şi şi-au făcut acoperăminte" -, o avansare a pragului de ruşine, o restricţionare a conduitei instinctuale se repetă, ca de atâtea ori în cursul istoriei, şi în acest caz. Dispare dezinvoltura cu care lumea se expunea nudă, ca şi naturaleţea cu care se rezolvau necesităţile trupeşti de faţă cu alţii. Cu cât se pierde caracterul firesc al expunerii în societate, cu atât reprezentarea trupului nud dobândeşte în artă o nouă semnificaţie. Acesta devine într-o măsură mai mare decât până acum viziune şi împlinire a dorinţelor. Pentru a prelua termenul lui Schiller, spre deosebire de forma „naivă" a fazei timpurii, aceasta devine „sentimentală".
în societatea de la curtea Franţei, unde sculare şi culcarea, cel puţin în cazul marilor domni şi doamne, sunt direct incluse în viaţa socială, cămaşa de noapte, la fel ca restul veşmintelor ce apar în relaţiile dintre oameni, dobândeşte o valoare de reprezentare, fiind astfel dezvoltată şi perfecţionată. Această stare se schimbă cu atât mai mult cu cât, o dată cu ascensiunea unor straturi mai largi, sculare şi culcarea devin mai intime, fiind excluse din raporturile sociale dintre oameni şi mutându-se spre intimitatea familiei restrânse. Generaţiile de după război şi, corespunzător, cărţile despre maniere scrise în această perioadă tratează cu o anumită ironie - şi adeseori nu fără o uşoară înfiorare - această perioadă din trecut, în care s-a produs cu o deosebit de mare severitate excluderea din viaţa socialăa unor necesităţi precum dormitul, dezbrăcarea si imbrâcareă"

şi în care chiar şi simpla conversaţie pe asemenea teme era limitată prin interdicţii relativ dure. într-o carte englezească despre maniere de la 1936[75] se afirmă - poate cu o uşoară exagerare, dar desigur nu fără o bună doză de îndreptăţire:
„During the Genteel Era before the War, camping was the only way by which respectable writers might approach the subject of sleep. In those days ladies and gentlemen did not go to bed at night - they retired. How they did it was nobody's business. An author who thought differently would have found himself excluded from the circulating library".
Se observă şi aici, de la război încoace, o anumită destindere. Aceasta depinde în mod evident de mobilitatea tot mai accentuată a societăţii, de răspândirea sportului, de drumeţii, călătorii şi de separarea relativ timpurie a tinerilor de locuinţa în comun a familiei. Trecerea de la cămaşa de noapte la pijama, deci la o îmbrăcăminte nocturnă „mai aptă din punct de vedere social", este un simptom. De asemenea, nu este vorba de o mişcare regresivă, cum se presupune uneori, deci de o recesiune a sentimentelor de ruşine şi aversiune sau de o descătuşare şi de o deregularizare a vieţii instinctuale, ci de apariţia unei forme adecvate, ce satisface în acelaşi timp standardul nostru de ruşine, care a avansat, ca şi de situaţiile specifice în care viaţa socială a contemporaneităţii îl aduce pe individ. „Dormitul" a încetat să fie intim şi segregat în aceeaşi măsură ca în fazele premergătoare. Există mai multe situaţii în care omul se expune vederii unor persoane străine în timpul somnului, în timp ce se dezbracă sau se îmbracă. Ca urmare, îmbrăcămintea de noapte, ca şi lenjeria de corp, a fost astfel transformată, încât cel ce o poartă să nu fie nevoit să se „ruşineze" când este văzut de alţii în astfel de situaţii. Insă îmbrăcămintea de noapte din faza premergătoare a fost asociată cu sentimente de ruşine şi de aversiune tocmai datorită lipsei sale de formă. într-adevăr, nu era destinată vederii persoanelor ce nu aparţineau familiei. Cămaşa de noapte din secolul al XIX-lea marchează, pe de o parte, o epocă în care sentimentele de ruşine şi aversiune faţă de dezgolirea propriului trup erau atât de avansate şi de intime încât formele trupului trebuiau complet acoperite, chiar şi dacă te aflai singur sau în cercul intim al familiei. Pe de altă parte, este un accesoriu relevant pentru o anumită epocă, în care „intimitatea" şi „sfera privată", tocmai pentru că erau înlăturate din viaţa socială, erau şi foarte puţin modelate. Nu mai puţin caracteristică pentru societatea secolului al XIX-lea şi pentru aceea din vremurile noastre[76] este legătura particulară dintre sentimentul de aversiune, puternic intimizată şi materializată ca autoconstrân-gere sau moralitate, şi „lipsa de modelare a sferei intime".
4. Exemplele oferă o impresie aproximativă despre felul în care avansează treptat caracterul intim şi privat al dormitului, excluderea

sa din circuitul relaţiilor sociale ale oamenilor, şi despre felul în care preceptele de conduită impuse tinerilor întreţin, o dată cu avansarea ruşinii, şi nuanţa moralizatoare specifică. în exemplul din Evul Mediu (exemplul A), reţinerea pretinsă tânărului este motivată în esenţă prin consideraţia datorată celuilalt, prin respectul faţă de persoana situată „mai bine", adică superioară din punct de vedere social: „Dacă împărţi patul cu un om mai bine situat, întreabă-l ce parte a patului preferă şi nu te culca până nu te invită, căci nu este *courtois".* Şi în traducerea în franceză a lui Johannes Sulpicius, realizată de Pierre

Broe (exemplul C), predomină aceeaşi atitudine: „Nu-ţi deranja vecinul după ce a adormit; ai grijă să nu-l trezeşti" ş.a.m.d. La Erasmus începe să se audă cerinţa morală a unui anume comportament nu din consideraţie faţă de altă persoană, ci „faţă de sine însuşi". „Când te dezbraci, când te îmbraci, gândeşte-te la ceea ce este decent." Dar gândul la moravurile sociale, la consideraţia datorată celuilalt continuă să fie predominant. Contrastul faţă de vremurile ulterioare devine deosebit de clar dacă ne gândim că aceste precepte, inclusiv cele ale doctorului Paler (exemplul A), erau adresate unor oameni care se duceau la culcare fără să fie îmbrăcaţi. Apare firesc, şi nicidecum supărător, ca persoane străine, care nu se aflau în relaţii casnice, în relaţii de familie să doarmă în acelaşi pat, aşa cum reiese din modul în care sunt trase concluziile, în care este discutată problema, chiar şi în epoca lui Erasmus.
în citatele din secolul al XVIII-lea această tendinţă nu evoluează în linie dreaptă, fie şi din cauză că nu se referă precumpănitor la stratul superior. Dar, între timp, a devenit mai puţin firesc, în mod evident şi în alte straturi, ca un tânăr să împartă patul cu altcineva: „Dacă în timpul unei călătorii, într-o împrejurare de neevitat eşti obligat să împărţi patul cu altă persoană, nu se cade să te apropii atât de mult de aceasta încât s-o deranjezi sau s-o atingi", se afirmă în scrierea lui La Salle (exemplul D). Şi: „Nu este permis nici să te dezbraci, nici să te culci de faţă cu altă persoană".
în ediţia de la 1774 se evită din nou, pe cât posibil, toate amănuntele. Iar tonul s-a înăsprit considerabil. „Dacă eşti forţat să împărţi patul cu o persoană de acelaşi sex, ceea ce se întâmplă arareori, *ii faut se tenir dans une modestie severe et vigilante,* este necesar să te menţii în limitele unei cuviinţe stricte şi vigilente" (exemplul E). Acesta este efectiv tonul cerinţei moralizatoare. Chiar şi rostirea uneT motivaţii a devenit penibilă pentru persoana adultă. Copilul este lăsat să simtă, doar din tonul ameninţător, că de această situaţie *r* se leagă anumite pericole. Cu cât adulţilor li se par mai „naturale" sentimentele de aversiune şi de ruşine, iar constrângerea civilizată a vieţii instinctuale mai firească, cu atât mai de neînţeles le va apărea, într-un anumit stadiu, faptul că, la rândul lor, copiii nu au

de la „natură" aversiune şi ruşine. în mod inevitabil, copiii încalcă mereu pragul de aversiune al adulţilor, inevitabil - întrucât ei se află abia în curs de adaptare - încalcă tabuurile societăţii, pragul de ruşine al adulţilor şi ajung în zone de pericol doar parţial controlate ale propriului potenţial afectiv. In această situaţie, adultul nu explică pretenţia cu privire la conduită. Nici nu este în măsură s-o explice în mod satisfăcător. El este astfel condiţionat, încât se comportă mai mult sau mai puţin automat, conform standardului social. Orice altă conduită, orice încălcare a interdicţiilor sau a precauţiei în cadrul propriei societăţi reprezintă un pericol sau o devalorizare a stăpânirii de sine, care îi este impusă lui însuşi. Iar nuanţa deosebit de emoţională care se leagă atât de des de cerinţa morală, severitatea agresivă şi ameninţătoare cu care este reprezentată aceasta sunt reflexe ale pericolului în care este transpus, prin încălcarea interdicţiilor, echilibrul labil al tuturor acelora pentru care conduita standard a societăţii a devenit, într-o măsură mai mare sau mai mică, o „a doua natură"; acestea sunt simptome ale fricii ce îl cuprinde ori de câte ori sunt ameninţate, fie şi de departe, structura propriei sale vieţi instinctuale şi, implicit, propria sa existenţă socială, precum şi ordinea socială în care aceasta este ancorată.

O serie întreagă de conflicte specifice între adulţi, dar mai ales întî¥onflHnŢirSe regulă insufîcîent pn?gâtiţi pentru a condiţiona - conflicte care apar o dată cu avansarea pragului de ruşine, o dată cu distanţa în creştere dintre adulţi şi copii şi care sunt'Tteci în bună parte motivate prin însăşi structura societăţii civilizate -pot fi explicate prin această situaţie, ea însăşi înţeleasă relativ târziu şi abia printr-o nouă reflecţie din partea societăţii sau mai întâi a unor cercuri restrânse, mai ales a educatorilor de profesie. Şi abia atunci, abia în perioada denumită uneori „secolul copilului", pătrunde treptat în cercul familiei recunoaşterea, ce corespunde distanţei avansate dintre copii şi adulţi, că aceştia nu se pot comporta ca adulţii, determinând apariţia îndrumărilor educative şi preceptelor corespunzătoare. Pe parcursul îndelungatei perioade anterioare este predominantă atitudinea mai severă, care de la bun început impune morala şi respectarea tabuurilor chiar şi faţă de copii. Şi, desigur, nu se poate spune că astăzi această atitudine ar fi dispărut. Exemplele referitoare la conduita în dormitor oferă, cu privire la un segment limitat, o anume imagine despre cât de târziu, de fapt, tendinţa către o asemenea atitudine ajunge la forma sa deplină în
educaţia laică.
Linia acestei evoluţii nu mai are nevoie de explicaţii. Şi în cazul de faţă, într-un mod cu totul asemănător ca în configurarea obiceiurilor legate de masă, creşte continuu zidul care se ridică între

oameni, timiditatea, bariera de reacţii emoţionale ridicată între oameni prin condiţionare. A împărţi patul cu cei din afara familiei, cu nişte străini, devine din ce în ce mai penibil. Acolo unde nu există sărăcie, se obişnuieşte chiar în familie ca fiecare persoană să aibă patul său, în cele din urmă - în straturile de mijloc şi în cele superioare — chiar propriul dormitor. Copiii sunt educaţi de timpuriu în sensul distanţării de ceilalţi, al izolării, cu tot ce aduce ea ca obişnuinţe şi experienţe. Abia înţelegând ce firesc părea în Evul Mediu ca nişte străini, copii şi adulţi, să împartă patul, putem realiza, prin comparaţie, ce schimbare profundă a relaţiilor interumane şi a modurilor de conduită este exprimată prin rânduiala vieţii aşa cum o concepem noi. Recunoaştem cât de puţin se înţelege de la sine că patul şi trupul reprezintă zone de pericol psihic de un grad atât de înalt, ca în această ultimă -până acum - fază de civilizaţie.

IX. Transformări ale atitudinii faţă de relaţiile dintre sexe

1, Sentimentul de pudoare care învăluie relaţiile sexuale ale oamenilor s-a amplificat pe parcursul procesului de civilizare şi s-a modificat considerabil[77]. Aceasta reiese în special din dificultatea adulţlIoF din fazele mai târzii ale civilizării de a discuta cu copiii despre relaţiile respective. Dar azi această dificultate pare aproape ceva firesc. Ni se pare explicabil, chiar şi numai din motive biologice, că un copil nu ştie nimic despre relaţiile dintre sexe şi că una dintre cele mai delicate şi mai dificile sarcini este aceea de a-i lămuri pe tinerii în creştere, fete şi băieţi, cu privire la ei înşişi şi la ce se petrece în jurul lor. Cât de puţin firească este această situaţie, cât de mult este ea rezultatul unui proces de civilizare observăm abia atunci când analizăm conduita respectivă a oamenilor dintr-o altă fază. Soarta celebrelor *Colocvii* ale lui Erasmus din Rotterdam constituie un bun exemplu în acest sens.

Ajunsese la cunoştinţa lui Erasmus că una dintre lucrările sale de tinereţe fusese tipărită în mod denaturat, cu completări străine şi, în parte, într-un stil necorespunzător, fără permisiunea sa. A revizuit acea scriere şi a publicat-o chiar el în 1522 sub un nou titlu: *Familiarum Colloquiorum Formulae non tantum ad linguam puerilem expoliandam, verum etiam ad vitam instituendam* (Colocvii familiare destinate nu doar perfecţionării vorbirii tinerilor, ci şi educării lor în ale vieţii).
A lucrat la această scriere, pe care a completat-o şi a îmbunătăţit-o, până cu puţin timp înainte de a muri. Iar aceasta a devenit ceea ce îşi dorise, o carte prin intermediul căreia băieţii puteau să

înveţe nu numai un bun stil în latină, ci şi, după cum afirmă în titlu, să se iniţieze în tainele vieţii. *Colocviile* au devenit una dintre cele mai renumite şi mai răspânditelscrUrTÎEÎe timpului. Au avut parte, precum mai târziu scrierea sa *De civilitate morum puerilium,* de o mulţime de ediţii şi traduceri. Şi au devenit, ca şi cealaltă scriere, un manual şcolar, o lucrare de referinţă, cu ajutorul căreia erau educaţi
băieţii.
Greu de imaginat ceva care să ilustreze atât de direct modificarea
suferită de societatea occidentală pe calea spre civilizaţie precum critica de care această scriere s-a bucurat în secolul al XIX-lea din partea celor ce erau obligaţi să se mai ocupe de ea. Astfel, unul dintre pedagogii germani de referinţă, Raumer, afirmă la adresa acesteia, în a sa *Geschichte der Pădagogik,* editată la Stuttgart în 1857 (Partea 1, p. 110), următoarele: „Cum să fie introdusă o asemenea carte în programa a nenumărate şcoli! Ce au băieţii în comun cu aceste satire? Nu-şi pot îndrepta conduita decât bărbaţii maturi. Ce rost au pentru băieţi dialogurile despre atâtea subiecte pe care nu le înţeleg, conversaţii în care dascălii sunt luaţi peste picior, în care două femei vorbesc despre bărbaţii lor sau un pretendent flirtează cu o fetişcană, sau acel colocviu *«Adolescentis et Scorti»* («Adolescentul şi curtezana»)? Acesta din urmă aminteşte de distihul lui Schiller intitulat *«Kunstgriff» (Artificiu):* «Dacă doriţi să-i mulţumiţi atât pe oamenii de lume, cât şi pe cei evla-vioşi, pictaţi tabloul voluptăţii, dar alături să apară şi diavolul». Erasmus descrie aici plăcerile trupeşti de cea mai vulgară speţă, iar apoi adaugă ceva menit a fi înălţător. O astfel de carte este recomandată de către acest *doctor theologiae* unui băiat în vârstă de opt ani, ca, prin lectura ei, să devină mai bun".
într-adevăr, scrierea este dedicată nevârstnicului fiu al editorului lui Erasmus, iar tatăl, evident, n-a ezitat s-o publice.
2. Cartea a avut parte de o critică aspră de îndată ce a apărut. Dar ea s-a referit în mai mică măsură la calităţile sale morale. Se referea în primul rând la acel „intelectual" *(Intelligenzler),* care nu era bigot, nici ca protestant, nici ca şi catolic. Mai ales, Biserica catolică a combătut *Colocviile -* care conţineau, fireşte, pe alocuri, atacuri virulente la adresa ordinelor şi a instituţiilor bisericeşti -trecându-le de îndată pe lista neagră.
Dar, în ciuda acestei stări de lucruri, succesul deosebit al *Colocviilor* se menţine şi, mai ales, intervine receptarea lor ca manual
şcolar.
„începând cu anul 1526 - afirmă Huizinga în cartea sa *Erasmus* (Londra, 1924, p. 199)

despre *Colocvii* - timp de două veacuri a existat un şir aproape neîntrerupt de ediţii şi traduceri."

în acest răstimp, probabil că scrierea lui Erasmus s-a menţinut ca un fel de lucrare standard pentru un număr considerabil de oameni. Cum trebuie înţeleasă deosebirea dintre concepţia acestora şi cea a criticilor din secolul al XIX-lea?

Erasmus vorbeşte de fapt în această scriere despre foarte multe lucruri care, o dată cu civilizarea tot mai accentuată, sunt din ce în ce mai mult excluse din raza vizuală a copiilor şi care în secolul al XIX-lea nu au devenit în nici un caz o lectură pentru băieţi, aşa cum şi-a dorit Erasmus, care a dedicat cartea finului său în vârstă de şase sau de opt ani. După cum subliniază criticul său din secolul al XIX-lea, el prezintă în acest dialog un tânăr care îi face curte unei fete. Prezintă o femeie care se plânge de proasta creştere a soţului ei. Şi, într-adevăr, în această scriere apare o convorbire între un tânăr şi o prostituată.

Aceste convorbiri sunt, în egală măsură cu *De civilitate morum puerilium,* o mărturie a sensibilităţii de care dă dovadă Erasmus în toate problemele referitoare la reglementarea vieţii instinctuale, chiar dacă nu corespund absolut deloc standardului nostru; raportate la standardul societăţii laice din Evul Mediu şi chiar din timpul său, ele reprezintă un impuls puternic în direcţia refulării pornirilor instinctuale, care a fost justificată apoi în secolul al XIX-lea mai ales prin intermediul moralei.

Desigur, tânărul care, în colocviul intitulat „Proci et puellae", „Pretendenţii şi tinerele fete", îi face curte fetei exprimă foarte deschis ceea ce doreşte de la ea. îi vorbeşte despre dragostea lui. îi povesteşte celei ce i se opune că i-a smuls sufletul din piept. îi spune că este permis şi bine să procreeze. îi cere să-şi imagineze ce frumos va fi când el, ca rege, iar ea, ca regină, vor domni peste copiii şi servitorii lor. Iar această viziune evidenţiază, cât se poate de limpede, faptul că distanţa mai mică, cea psihică, dintre adulţi şi copii era adeseori dublată de o distanţă mai mare, de factură socială. în cele din urmă, fata cedează curţii pe care i-o face tânărul. Acceptă să-i devină soţie. Dar, după cum spune ea, îşi păstrează la loc de cinste fecioria. O păstrează pentru el. îi refuză chiar şi un sărut. Iar când el insistă, fata îi spune râzând, cu propriile lui cuvinte, că dacă îi scosese pe jumătate sufletul din trup, încât era aproape mort, se teme să nu-i scoată de tot cu un sărut sufletul din trup şi să-l omoare. -S» După cum am mai spus, încă din timpul vieţii, Biserica i-a reproşat ocazional lui Erasmus „imoralitatea" colocviilor sale. Faptul nu trebuie să ne facă să tragem concluzii false îndeosebi despre standardul real al societăţii laice. O replică la *Colocviile* lui Erasmus de pe o poziţie declarat catolică, despre care vom mai discuta, nu se deosebeşte cu nimic în privinţa dezinvolturii cu care se vorbeşte

despre faptele ce ţin de sexualitate. Autorul acesteia a fost de asemenea umanist. Noutatea adusă îndeosebi de scrierile lui Erasmus şi de cele ale umaniştilor constă tocmai în faptul că nu sunt concepute după standardul societăţii clericale, ci de pe poziţia şi pentru standardul societăţii laice.

Umaniştii au fost reprezentanţii unei mişcări care a încercat să elibereze limba latină din izolarea şi limitarea ei la tradiţia ecleziastică, transformând-o într-o limbă a societăţii laice, cel puţin a stratului superior. Aceasta nu marchează în nici un caz modificarea de structură

a societăţii occidentale, arătată de atâtea ori în cadrul cercetărilor de faţă, în sensul că, în momentul respectiv, în segmentele sale laice a crescut necesitatea unei literaturi laice savante. Umaniştii sunt executorii acestei transformări, funcţionarii acestei cerinţe a stratului superior laic. Literatura lor se apropie din nou de viaţa societăţii laice; experienţele acestei vieţi îşi fac nemijlocit intrarea în literatura erudită, ceea ce constituie de asemenea o obiecţie a marii mişcări de „civilizare". Iar în acest loc va trebui căutat un cifru pentru noua semnificaţie, pentru „renaşterea" Antichităţii.
Erasmus a exprimat cândva, tocmai pentru apărarea *Colocviilor,* acest proces într-un mod foarte pregnant: „Socrates Philosophiam e coelo deduxit in terras: ego Philosophiam etiam in lusus, confabu-lationes et compotationes deduxi", afirmă în observaţiile sale *De utilitate colloquiorum,* pe care le tipăreşte apoi ca anexă la *Colocvii* (ediţia de la 1655, p. 668): „Aşa cum Socrate a coborât filozofia din cer pe pământ, tot aşa am îndrumat şi eu filozofia spre plăcere,
conversaţie şi distracţie".
Tocmai din motivul mai sus amintit, dacă este privită corect, scrierea poate servi ca mărturie a standardului comportamental al societăţii laice - oricât de mult cerinţele de stăpânire a manifestărilor instinctuale şi de temperare a conduitei, pe care le cuprind, depăşeau în particular acest standard - şi pot fi recunoscute ca model, anticipând viitorul.
„Utinam omnes proci tales essent qualem heic fîngo, nec aliis colloquiis coirent matrimonia!"
„Mi-aş fi dorit - spune Erasmus în De *utilitate colloquiorum,* referindu-se la convorbirea despre care am relatat mai sus, «Proci et puellae» - ca toţi pretendenţii să fie asemenea celui pe care îl creionez eu însumi şi să nu încheie o căsătorie purtând alt fel de discuţii."
Ceea ce observatorului din secolul al XIX-lea i se pare a fi „cea mai vulgară reprezentare a voluptăţii", ceea ce şi după standardul actual al sentimentului de pudoare trebuie neapărat însoţit îndeosebi faţă de copii de „imperativul tăcerii", lui Erasmus şi contemporanilor săi, care au contribuit la răspândirea acestei scrieri, li se

pare o convorbire exemplară, extrem de potrivită să constituie un model pentru adolescent, şi care, raportată la ce se petrecea în realitate în jur, continua încă în bună parte să fie un ideal[78].
4. Lucruri asemănătoare se pot spune şi despre alte dialoguri, amintite de von Raumer în polemica sa. Femeia care se plânge de soţul ei este învăţată că trebuie să-şi schimbe conduita, iar atunci se va schimba şi cea a soţului. Convorbirea tânărului cu prostituata se încheie cu încercarea de a o convinge să-şi schimbe modul de viaţă.
Ca să putem înţelege, trebuie să auzim noi înşine ce fel de model dorea Erasmus să le prezinte băieţilor. Lucreţia nu l-a mai văzut pe tânărul Sophronius de multă vreme. II invită într-adevăr, cât se poate de direct, să dea curs dorinţelor care îl aduseseră de fapt în casa aceea. Dar el întreabă dacă este sigură că nu pot fi văzuţi, dacă nu cumva are şi o încăpere mai întunecoasă. Iar atunci când ea îl conduce într-o odaie mai întunecoasă, el continuă să ezite. E sigură într-adevăr că nu-i vede nimeni?
Sophronius: „Nondum hic locus mihi videtur satis secretus." Lucreţia: „Unde iste novus pudor? Est mihi museion[79], ubi repono

mundum meum, locus adeo obscurus, ut vix ego te visura
sim, aut tu me." Soph.: „Circumspice rimas omnes."
Luc.: „Rima nulla est."
Soph.: „Nullus est in propinquo, qui nos exaudiat?"
Luc.: „Ne musca quidem, mea lux. Quid cunctaris?"
Soph.: „Fallemus heic oculos Dei?"
Luc.: „Nequaquam: iile perspicit omnia."
Soph.: „Et angelorum?"
„Nimeni nu ne poate vedea sau auzi, nici măcar o muscă - spune fata -, de ce eziţi?"
La care tânărul îi replică: „Dar Dumnezeu? Dar îngerii?". Apoi începe s-o convertească, făcând uz de întreaga artă a dialecticii. Oare are mulţi duşmani, o întreabă, şi nu i-ar face plăcere să-i mânie? Oare nu i-ar mânia dacă ar renunţa la viaţa în această casă si ar deveni o femeie respectabilă? Iar în cele din urmă o convinge. Ii va închiria în taină o cameră la,o femeie cumsecade, găsind un pretext ca ea să poată părăsi casa. Şi se va îngriji de ea. Pe cât de „imorală" i-ar putea deci părea observatorului din vremurile de mai târziu prezentarea unei asemenea situaţii, şi mai ales într-o „carte pentru copii", este lesne de înţeles, întrucât este privită de pe poziţia unui alt standard social şi a unei alte modelări a reacţiilor emoţionale, drept ceva cât se poate de „moral" şi chiar exemplar.
Aceeaşi direcţie de evoluţie, aceeaşi diferenţă de standard ar putea fi redată printr-un număr oarecare de exemple. Observatorul din

secolul al XIX-lea şi, parţial, chiar şi din secolul al XX-lea, se simte oarecum neajutorat în faţa unor asemenea modele şi precepte de condiţionare din trecut. Atât timp cât propriul prag de jenă şi propria modelare a reacţiilor emoţionale nu sunt privite drept ceva format şi fixat, - în cadrul unui proces definitiv structurat -, de pe poziţia standardului de azi este într-adevăr aproape de necrezut că asemenea convorbiri erau incluse într-un manual şcolar, ba, mai mult, erau create în mod absolut conştient ca lectură pentru copii. Dar tocmai despre acest fapt este vorba aici, de înţelegerea propriului standard, chiar şi a celui al conduitei copilului, ca produs al unei
deveniri.
Persoane mai ortodoxe decât Erasmus au procedat la fel. Pentru a înlocui *Colocviile* suspectate de erezie ale lui Erasmus, un catolic fervent a scris o altă serie de convorbiri. Acestea sunt intitulate *Johannis Morisoti medici Colloquiorum libri quatuor, ad Constantinum filium* (Basel, 1549) şi au fost concepute, la rândul lor, în vederea educării băieţilor şi ca manual şcolar, din moment ce, după cum afirmă autorul, Morisotus, în cazul *Colocviilor* lui Erasmus adeseori nu se ştie „dacă auzim vorbind un creştin sau un păgân". Iar această scriere, ce provenea din mediul catolicismului fervent, prezintă acelaşi fenomen[80]. Ar trebui să fie suficient s-o ilustrăm prin prisma unei aprecieri din anul 1911[81]: „La Morisotus - se afirmă aici —, fetele, fecioarele şi femeile joacă un rol şi mai mare decât la Erasmus. într-o serie întreagă de dialoguri ele sunt singurele care grăiesc, iar conversaţiile lor, care nici în prima şi nici în a doua dintre cărţi nu sunt în nici un caz cu totul inofensive, în ultimele două[82]... cărţi se axează pe fapte atât de jenante, încât ne punem întrebarea, clătinând din cap: oare acel sever Morisotus a scris cartea pentru fiul

său? Putea oare să fie atât de încrezător că el nu va citi şi studia ultimele cărţi ale operei sale decât atunci când va fi atins vârsta pentru care erau destinate? Nu trebuie însă uitat că în secolul al XVI-lea pudicita-tea nu era tocmai răspândită, iar elevilor le erau adeseori prezentate în cărţile de exerciţii propoziţii pentru care pedagogii noştri le-ar mulţumi. Să mai adăugăm un amănunt! De fapt, cum şi-a imaginat Morisotus folosirea unor asemenea dialoguri în practică? Băieţii, tinerii, bărbaţii şi bătrânii nu ar fi putut nicicând folosi ca model pentru vorbirea în limba latină o conversaţie în care discuţia nu este condusă decât de femei. Deci, cu nimic mai bun decât hulitul Erasmus, Morisotus a pierdut din vedere scopul didactic al cărţii". Nu este greu de răspuns la această întrebare.
5. Erasmus însuşi niciodată „nu a pierdut din vedere scopul didactic". Comentariul său *De utilitate colloquiorum* o dovedeşte cât se poate de neechivoc. Aici el arată *expressis verbis* ce scop didactic a legat de fiecare dintre „convorbirile" sale sau, mai precis, ce a

intenţionat să le transmită tinerilor. Cu privire la convorbirea tânărului cu prostituata el afirmă, de exemplu:
„Quid autem dici potuit efficacius, vel ad inserendam adolescentum animis pudicitiae curam, vel ad revocandas ab instituto non minus aerumnoso quam turpi puellas ad quaestum expositas?"
(Ce altceva mai eficient aş fi putut spune, pentru a sugera spiritului tânăr strădania de a fi modest şi de a salva fetele din asemenea case periculoase şi dezonorante?)
Nu, el nu a pierdut nicicând din vedere scopul pedagogic; doar standardul sentimentului de pudoare este altul. Vrea să-i prezinte tânărului lumea ca într-o oglindă; vrea să-l înveţe cum să se salveze şi ce foloase aduce o viaţă tihnită:
„In senili colloquio quam multa velut in speculo exhibentur, quae, vel fugienda sunt in vita, vel vitam reddunt tranquillam!"
Iar aceeaşi intenţie se află, fără îndoială, şi la baza convorbirilor lui Morisotus; aceeaşi atitudine se dovedeşte şi în numeroase alte scrieri pedagogice ale vremii. Toate acestea intenţionează, după cum se exprimă Erasmus, să reprezinte pentru băieţi o iniţiere „în ale vieţii".[83] Dar prin aceasta se înţelege cât se poate de direct viaţa adulţilor. în vremurile ulterioare se dezvoltă tot mai mult tendinţa de a le spune şi de a le arăta copiilor cum trebuie să se comporte şi cum nu. Pentru a-i iniţia în tainele vieţii, Erasmus prezintă felul cum trebuie şi cum nu trebuie să se comporte adulţii. în aceasta constă deosebirea. Iar atitudinea diferită, prezentată de cele două scrieri, nu este fundamentată pe raţiuni teoretice. Pentru Erasmus şi contemporanii săi era cât se poate de firesc să le vorbească în acest mod copiilor. Băieţii trăiau, uneori, ca servitori - fiind deci dependenţi social -, de foarte timpuriu în acelaşi spaţiu social ca şi adulţii; iar în privinţa vieţii sexuale adulţii nu-şi impuneau nici în fapte, nici în vorbe o asemenea reţinere ca mai târziu. Corespunzător celuilalt standard de reţinere a reacţiilor emoţionale, produs la nivelul individului de starea şi de structura relaţiilor interumane, adulţii ignorau reprezentarea sferei intime, a strictei izolări a manifestărilor instinctuale faţă de alţi adulţi şi faţă de copii; această stare de fapt contribuia, de la bun început, la micşorarea distanţei dintre standardul de conduită şi cel afectiv al adulţilor şi copiilor. Din nou se dovedeşte cât de important este, pentru înţelegerea constituţiei psihice din trecut şi din zilele noastre, să observăm mai

îndeaproape creşterea acestei distanţe, formarea treptată a spaţiului particular special în care oamenii îşi petrec primii doisprezece, cincisprezece, iar acum aproape douăzeci de ani ai vieţii lor. Dezvoltarea biologică

a oamenilor nu poate să se fi petrecut în vremurile anterioare cu mult diferit de cea din zilele noastre; abia în legătură cu această schimbare socială putem face mai accesibilă înţelegerii noastre întreaga problematică a „stării adulte", aşa cum este ea prezentată astăzi, şi, o dată cu ea, probleme speciale precum „reziduurile infantile" ale structurii psihice a adultului. Diferenţa mai accentuată din zilele noastre dintre îmbrăcămintea copiilor şi cea a adulţilor nu constituie decât o expresie cât se poate de evidentă a acestei evoluţii; iar ea era minimă pe vremea lui Erasmus şi un timp după aceea.

6. Observatorului din epoca modernă i se pare în primul rând surprinzător că Erasmus, în colocviile sale, îi vorbeşte unui copil despre prostituate şi despre stabilimentele în care trăiesc acestea. Oamenilor aparţinând fazei noastre de civilizaţie li se pare imoral să se ia notă despre aceste instituţii într-un manual de şcoală. Acestea continuă, desigur, să existe ca nişte enclave şi în societatea din secolele al XIX-lea sau al XX-lea. Dar teama de ruşine, acel „legământ al tăcerii", precum şi multe altele, care însoţesc din copilărie în relaţiile sociale segmentul sexual al vieţii instinctuale, sunt cvasitotale. Chiar simpla menţionare a unor asemenea opinii în cadrul relaţiilor sociale dintre oameni este nepermisă, iar referirea la ele este în raportul cu copiii un delict, o întinare a sufletului lor sau cel puţin o greşeală de condiţionare dintre cele mai grave.

în epoca lui Erasmus era la fel de firesc ca şi copiii să ştie de existenţa acestor instituţii. Nimeni nu le ascundea de ei. Eventual, erau preveniţi în legătură cu existenţa lor. E tocmai ceea ce a făcut Erasmus. Dacă nu se citesc decât cărţile pedagogice ale timpului, menţionarea unor asemenea instituţii existente în societate poate apărea, într-adevăr, ca ideea singulară a unui individ. Când se observă că efectiv copiii trăiau împreună cu adulţii şi că bariera intimităţii dintre adulţi, precum şi aceea dintre adulţi şi copii, era neînsemnată, înţelegem că asemenea convorbiri, precum ale lui Erasmus şi Morisotus, se raportează direct la standardul vremii lor. Faptul că acei copii ştiau de existenţa acestor lucruri nu putea fi trecut cu vederea; era ceva firesc. Menirea educatorului pare a fi fost aceea de a le arăta cum să se comporte faţă de asemenea
instituţii.

Se prea poate să nu aibă prea mare însemnătate faptul că în universităţi se vorbea câtsepoate de deschis despre asemenea stabilimente..La urma urmelor, cei ce veneau la universitate erauTTn mare parte, mai tineri decât în prezent. In orice caz, faptul că prostituata a servit ca temă chiar şi pentru nişte parodii publice ce s-au desfăşurat în cadrul universităţii ilustrează într-o oarecare măsură acest capitol. în 1500, la Heidelberg, un magistru a ţinut în public o prelegere „De fîde meretricum in suos amatores" (Despre fidelitatea

curtezanelor faţă de amanţi), un altul a vorbit „De fîde concubinarium" (Despre fidelitatea concubinilor), un al treilea „Uber das Monopolium der Schweinezunft" (Despre monopolul breslei porcilor) sau „De generibus ebriosorum et ebrietate vitanda"[84] (Despre tipologia

beţivilor şi despre starea de ebrietate ce trebuie evitată). Acelaşi fenomen se reîntâlneşte în numeroase predici ale timpului; nimic nu indică faptul că de la aceste discuţii ar fi fost excluşi copiii; în cercurile bisericeşti şi în numeroase cercuri laice, cu siguranţă că această formă de relaţie extraconjugală era dezaprobată; dar interdicţia socială nu constituia încă pentru individ o asemenea autoconstrân-gere încât să fie penibil să se vorbească despre ea în public; încă nu era proscrisă orice afirmaţie care să indice că lumea avea habar de ea.
Această deosebire devine şi mai limpede dacă privim poziţia femeilor ce se vindeau pe bani în oraşele medievale. Ca şi în numeroase societăţi extraeuropene de astăzi, ele îşi aveau şi în viaţa publică a oraşului medieval locul lor foarte bine precizat. Existau oraşe în care, în zilele de sărbătoare, acestea se luau la întrecere[85]. Adeseori erau alese să iasă în întâmpinarea înalţilor oaspeţi. Astfel, de exemplu, în 1438, în registrele de buget ale oraşului Viena se consemnează: „Umb den Wein den gemain Frawen 12 achterin. Item den Frawen, die gen den kunig gevarn sind, 12 achterin Wein"[86]. Sau primarul şi consiliul achită şederea înalţilor oaspeţi la bordel. împăratul Sigismund mulţumeşte în 1434 în mod public magistratului municipal de la Berna pentru faptul că li s-a facilitat, lui şi suitei sale, petrecerea a trei zile fără cheltuială la bordel[87]. Faptul ţinea, precum un banchet, de primirea ce le era asigurată oaspeţilor de rang.
Femeile de moravuri uşoare sau, după cum sunt adesea denumite în Germania, „femeile atrăgătoare", „Hubscherinnen", formează în peisajul citadin, ca orice altă grupare profesională, o corporaţie căreia îi revin anumite drepturi şi obligaţii. Iar uneori se apără, ca orice altă grupare profesională, împotriva concurenţei neloiale. în 1500, de exemplu, într-un oraş german, unele dintre aceste femei se duc la primar şi se plâng de existenţa altei case unde se practică în secret aceeaşi îndeletnicire, pentru care doar ele deţineau dreptul public. Primarul le dă încuviinţarea să pătrundă în acea casă; sparg tot ce le iese în cale până fac totul una cu pământul şi o bat pe gazdă. Cu altă ocazie, scot din casa ei o concurentă şi o obligă să trăiască în bordelul lor.
Pe scurt, poziţia lor socială este asemănătoare cu cea a călăului, inferioară şi dispreţuită, dar absolut publică şi neînvăluită în secret. Nici această formă de relaţii extraconjugale dintre bărbat şi femeie nu fusese încă mutată „în culise".
7. Până la un anumit grad, afirmaţia este pertinentă pentru toate relaţiile sexuale, inclusiv pentru cele matrimoniale. Obiceiurile de

nuntă ne permit să ne formăm o opinie în această privinţă. Alaiul spre camera nupţială era precedat de toţi cei ce conduceau mireasa. Ea era dezbrăcată de o domnişoară de onoare; trebuia să-şi scoată toate podoabele. Intrarea în patul conjugal se făcea în prezenţa unor martori, pentru ca mariajul să fie valabil. Mirii „erau reuniţi"[88]. „Ist das Bett beschritten, ist das Recht erstritten", actul se consumă o dată cu urcarea în pat, se spunea. In Evul Mediu târziu, obiceiul s-a schimbat treptat, în sensul că mirilor le era permis să se urce în pat îmbrăcaţi. Desigur că aceste obiceiuri nu erau cu totul identice în diversele straturi şi ţări. Oricum, ni se relatează de exemplu de la Lubeck că vechea formă s-a menţinut chiar până în primul deceniu al secolului al XVII-lea[89]. Şi în societatea absolutistă de la curtea Franţei mirele şi mireasa erau conduşi de către oaspeţi până la pat, se dezbrăcau şi li se oferea cămaşa de noapte. Toate acestea sunt simptome ale unui alt standard al sentimentului de

pudoare, care va deveni apoi, încetul cu încetul, predominant în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. In această perioadă, şi în rândul adulţilor tot ceea ce se referă la viaţa sexuală va fi într-o foarte mare măsură ascuns şi trecut în culise. Din acest motiv devine posibil, şi totodată necesar, ca acest aspect al vieţii să fie cu mai mult sau mai puţin succes ascuns faţă de copii. In fazele anterioare, relaţiile dintre sexe, împreună cu toate instituţiile care le presupun, sunt incomparabil mai înrădăcinate în viaţa publică. De aceea, este cu mult mai firesc ca aceşti copii să fie familiarizaţi de mici cu acest aspect al vieţii; totodată, în sensul condiţionării, şi anume pentru a-i aduce la standardul adulţilor, nu există necesitatea de a încărca în prea mare măsură sfera vieţii cu tabuuri şi intimitate, aşa cum va fi necesar în faza ulterioară a civilizaţiei, corespunzător standardului de conduită
al acesteia.

Mai târziu, în societatea aristocratică de curte, viaţa sexuală a fost, desigur, mai tăinuită în comparaţie cu societatea medievală. Ceea ce observatorul societăţii burgheze industriale percepe adesea drept „frivolitatea" societăţii curteneşti nu reprezintă altceva decât un asemenea impuls de tăinuire. Dar, raportat chiar şi la standardul reglementării instinctelor în societatea burgheză, excluderea sexualităţii atât din relaţiile sociale, cât şi din conştiinţă este totuşi destul de redusă. De asemenea, judecata făcută aici de pe poziţiile fazei ulterioare este adesea eronată, pentru că standardele, cel propriu, precum şi cel aristocratic-curtenesc, sunt opuse în mod absolut, în loc să fie văzute ca faze ale unei mişcări care se condiţionează reciproc, în timp ce propriul standard este transformat în etalon al tuturor
celorlalte.

In acest caz, relativei nonşalante cu care se vorbea între adulţi despre funcţiile naturale îi corespundea o mai mare nonşalanţă în

vorbire, dar şi în acţiunile în raport cu copiii. Găsim în acest sens o mulţime de exemple. Pentru a selecta unul deosebit de grăitor -trăia în secolul al XVII-lea la curte o tânără domnişoară de Bouillon, în vârstă de şase ani. Doamnele de la curte se strâng în jurul ei făcând conversaţie, iar într-o bună zi fac o glumă: încearcă s-o convingă că este gravidă. Copila neagă. Se apără. Cu siguranţă că nici nu este posibil, spune, şi începe o discuţie pe această temă.

Apoi, într-o bună zi, când se trezeşte din somn, găseşte în patul ei un copil nou-născut. Este uluită; iar în nevinovăţia ei afirmă: „Doar Sfintei Fecioare şi mie ni s-a întâmplat aşa ceva; căci nu am avut nici un fel de dureri". Vorba face înconjurul curţii, iar mica afacere devine acum prilej de amuzament pentru întreaga curte. Copilul este vizitat, aşa cum se procedează în asemenea situaţii. Chiar regina vine s-o consoleze pe tânără şi se oferă să-i fie naşă nou-născutului. Jocul continuă: se fac presiuni, se pun întrebări, se discută cu fata, cine a fost de fapt tatăl copilului. în cele din urmă, micuţa ajunge la un rezultat: nu ar putea fi, spune ea, decât regele sau contele de Guiche, căci sunt singurii bărbaţi care i-au dat o sărutare[90]. Gluma nu deranjează pe nimeni. Ea se menţine integral în cadrul standardului. Nimeni nu recunoaşte în aceasta un pericol pentru adaptarea copilului la standard, pentru puritatea lui sufletească şi nici nu este resimţită ca aflându-se în contradicţie cu educaţia sa religioasă.

8. Abia încetul cu încetul, asocierea mai accentuată a sexualităţii cu pudicitatea şi aversiunea şi reţinerea corespunzătoare în privinţa conduitei se răspândesc mai mult sau mai puţin uniform asupra întregii societăţi. Şi abia atunci când distanţa dintre adulţi şi copii ia amploare, ceea ce numim „educaţie sexuală" devine o „problemă arzătoare".
Am citat mai sus critica la adresa colocviilor lui Erasmus, venită din partea cunoscutului pedagog Raumer. Imaginea întregii curbe de evoluţie se evidenţiază şi mai clar atunci când analizăm felul cum s-a pus pentru el însuşi problema educaţiei sexuale, a adaptării copilului la standardul societăţii *sale.* Raumer a publicat în anul 1857 o mică scriere despre *Educaţia fetelor.* Ceea ce descrie aici drept con-duită-model a adulţilor, atunci când aceştia sunt confruntaţi cu întrebările pe teme sexuale ale copiilor, nu reprezenta, desigur, unica formă de conduită din timpul său; este totuşi un aspect deosebit de semnificativ pentru standardul secolului al XIX-lea. Şi nu numai pentru standardul de educare a fetelor, ci şi pentru cel al educării băieţilor.
„Anumite mame - se spune aici (p. 72) - susţin un punct de vedere care, în opinia mea, este radical greşit, şi anume că fetele trebuie să cunoască toate relaţiile de familie, chiar şi relaţiile dintre sexe, pentru a se iniţia

în tainele ce le aşteaptă şi pe ele cândva, atunci când vor ajunge să se mărite. Urmând metoda lui Rousseau, acest punct de vedere a degenerat în cadrul seminarului *Philanthropinum* de la Dessau într-o caricatură dintre cele mai grosolane şi mai respingătoare. Alte mame exagerează în schimb în cealaltă direcţie, povestindu-le fetiţelor despre acele relaţii nişte lucruri pe care ele, de îndată ce cresc, le vor descoperi ca absolut ireale. După cum am mai amintit, în acest caz, ca şi în toate celelalte, faptul este la fel de reprobabil. *în prezenţa copiilor, aceste subiecte nu trebuie nicidecum atinse* sau, oricum, nu într-un mod secretos, care le va stârni curiozitatea. Copiii trebuie lăsaţi să creadă, pe cât posibil, că un înger îi aduce mamei copiii. Această poveste, spusă copiilor în anumite regiuni, este de preferat poveştii cu barza, răspândită în alte locuri. Când cresc sub ochii mamei, copiii vor pune rareori întrebări indiscrete în acest sens... Nici măcar atunci când lăuzia o va împiedica pe mamă să se ocupe de ei... Dacă mai târziu fetele vor ajunge să întrebe cum vin copiii pe lume, trebuie să li se spună că bunul Dumnezeu îi dăruieşte mamei copilul, care are un înger păzitor în ceruri; aşa invizibil cum este, acesta şi-a adus contribuţia ca noi să avem parte de o asemenea bucurie. Nu trebuie să ştii cum ne dăruieşte copiii şi nici nu eşti în stare să înţelegi acest lucru. In sute de cazuri, fetele trebuie să se mulţumească cu acest răspuns, iar obligaţia mamei este aceea de a le oferi alte subiecte bune şi frumoase la care să se gândească în permanenţă, încât să nu le rămână timp pentru a medita la asemenea probleme... O mamă trebuie să spună doar o dată, cu toată seriozitatea: nu ar fi bine să ştii asemenea lucruri şi trebuie să eviţi să asculţi vorbindu-se despre ele. O fată educată cum se cuvine va resimţi de atunci înainte o sfială când va auzi vorbindu-se pe această temă." Intre modalitatea de a vorbi despre relaţiile sexuale, reprezentată de Erasmus, şi cealaltă, reprezentată aici de Raumer, se prefigurează o curbă civilizatoare asemănătoare cu aceea pe care am demonstrat-o maidevreme la alte manifestări dictate instinctual. Sexualitatea este şi ea din ce în ce mai mult deplasată în

culisele vieţii sociale, fiind în mod asemănător izolată într-o anumită enclavă, cea a familiei restrânse; într-un mod cu totul analog, sunt izolate şi în conştiinţă relaţiile dintre sexe, în jurul cărora se ridică un zid şi care sunt mutate „în culise". O aură de aversiune, expresie a temerii sociogene, învăluie această sferă a vieţii omeneşti. Chiar şi între adulţi nu se vorbeşte în mod oficial decât cu o anumită precauţie despre acestea şi făcând uz de numeroase perifraze. Iar cu copiii, îndeosebi cu fetele, în măsura în care este de fapt posibil, nici nu se vorbeşte vreodată despre ele. Raumer nu argumentează de ce nu este bine să se discute cu copiii pe această temă. La fel de bine ar fi putut spune că este recomandabil ca puritatea sufletească a fetelor să fie menţinută cât de mult posibil. Dar şi această motivaţie este, la rândul ei, o expresie a măsurii în care impulsurile au fost invadate treptat de sentimentul de aversiune din acea vreme. Pe cât de firesc era în timpul lui Erasmus, să se vorbească despre aceste probleme, pe atât de firesc este în

timpul nostru să nu se mai vorbească deloc despre ele. Tocmai faptul că cei doi martori ai vremurilor lor, la care ne-am referit aici, Erasmus şi Raumer, au fost cu adevărat buni creştini, faptul că ambii îl invocă pe Dumnezeu subliniază în şi mai mare măsură deosebirea.

în mod cât se poate de evident, nu este vorba de nişte motive „raţionale" care fundamentează modelul avansat de Raumer. Privită din punct de vedere raţional, problema care i-a fost încredinţată apare ca nesoluţionată, iar ceea ce afirmă este contradictoriu. El nu explică cum şi când ar trebui tânăra fată să ajungă să înţeleagă în cele din urmă ceea ce i se întâmplă şi ce i se va întâmpla. In prim-plan se află necesitatea de a educa „sfiala faţă de asemenea lucruri", şi anume sentimentele de ruşine, teamă, aversiune şi vinovăţie sau, mai exact spus, o conduită conformă cu standardul social. In acest demers, se simte ce greu îi este chiar educatorului să depăşească încărcătura de sfială şi de aversiune care învăluie pentru el însuşi întreaga sferă problematică. Se resimte şi aici ceva din profunda încurcătură în care evoluţia socială l-a transpus pe individ; unicul sfat pe care educatorul i-l poate da mamei este acela ca, pe cât posibil, să nu atingă aceste probleme. Ceea ce îşi găseşte aici expresie nu este nici lipsa de pricepere, nici insensibilitatea unei persoane anume; nu avem de-a face cu o problemă individuală, ci cu una socială. Abia încetul cu încetul s-a ajuns la situaţia în care, oarecum tardiv şi prin înţelegere, să fie găsite metode mai bune de adaptare a copilului la un nivel ridicat de reţinere în manifestările sexuale, de reglementare, de transformare şi încărcare cu aversiune a pornirilor instinctuale, fapt ce devenise de acum absolut esenţial pentru viaţa în societate.

Raumer înţelege deja cât se poate de bine, pe de o parte, faptul că aceste domenii ale existenţei nu trebuie învăluite pentru copii într-o aură de taină, „care le va stârni curiozitatea". Dar din moment ce în societatea sa acele domenii deveniseră „tainice", nu poate să evite această necesitate nici în preceptele pe care le elaborează: „O mamă trebuie să spună doar o dată, cu toată seriozitatea: nu ar fi bine să ştii asemenea lucruri...". Nici motivele „raţionale", nici cele de oportunitate nu sunt în primul rând determinante pentru o asemenea atitudine, ci pudoarea adultului, devenită autoconstrângere. Este vorba de interdicţiile şi piedicile sociale din lăuntrul său, este vorba de propriul „supraeu" care le

pune lacăt la gură.
Pentru Erasmus şi contemporanii săi, după cum am văzut, problema nu constă încă din a nu-l lămuri pe copil deloc cu privire la relaţiile dintre bărbat şi femeie. Rezultă în mod cu totul firesc că un copil ştie cum stau lucrurile prin intermediul instituţiilor sociale şi al relaţiilor interumane în mijlocul cărora creşte; reţinerea adulţilor nu este încă atât de mare şi nici bariera de disimulare, discrerjanţaj

dintre ceea ce este permijşjajvedere şi ceea ce este permis doar în cuEsărSarcina esenţială a educatorului consta aici ina-l îndrepta pe copil către ceea ce ştie în mod firesc, în a-l îndruma pe calea cea bună sau, mai exact, pe calea dorită de educator. Tocmai aceasta doreşte să realizeze Erasmus printr-un dialog de tipul celui dintre fată şi curtezanul ei sau al celui dintre tânăr şi prostituată. Iar succesul cărţii dovedeşte că Erasmus a găsit tonalitatea potrivită pentru sensibilitatea multora dintre contemporanii săi.
Dacă pe parcursul procesului de civilizare, instinctul sexual, ca şi multe alte instincte, va fi supus unei reglementări din ce în ce mai severe, problema se va pune într-un mod diferit. Constrângerea impusă acum adulţilor în direcţia intimizării tuturor manifestărilor instinctuale, dar mai ales a celor sexuale, apoi „imperativul tăcerii", îngrădirile sociogene cu privire la discutarea acestor probleme, încărcătura majorităţii cuvintelor ce se referă la viaţa instinctuală, simbol al încărcării sufleteşti, toate acestea ridică în jurul adolescentului o barieră relativ compactă de taină. Ceea ce creează o breşă în această barieră, care într-o bună zi devine necesară, ceea ce, pe scurt, face ca educaţia sexuală să devină atât de dificilă nu este doar necesitatea de a-l aduce pe tânăr la standardul comportamentului instinctual şi de control al pornirilor instinctuale specific adultului. Mai cu seamă structura psihică a *adultului* va face ca menţionarea acestor lucruri să fie atât de dificilă. Adesea adulţii nu găsesc nici tonul potrivit, nici expresiile adecvate. Cuvintele obscene pe care le cunosc nu intră în discuţie. Termenii medicali le sunt multora străini. Considerentele teoretice nu ajută nici ele prea mult. Este vorba de refulările sociogene din interior care se opun unui discurs deschis şi direct. De aici sfatul, aşa cum îl formulează Raumer, ca, pe cât posibil, să nu se vorbească deloc despre astfel de lucruri. Iar această situaţie cunoaşte o intensificare şi pentru că, o dată cu eliminarea mai marcată a manifestărilor instinctuale şi a discuţiilor pe această temă din relaţiile sociale deschise, condiţionarea, reglarea manifestărilor instinctuale, deci şi „educaţia" cad din ce în ce mai mult în sarcina părinţilor. Feluritele relaţii de iubire dintre mamă, tată şi copil amplifică - nu întotdeauna, totuşi foarte des - rezistenţa împotriva aducerii în discuţie a acestor probleme, nu doar de către copil, ci şi de către tată sau mamă.
Reiese astfel cât se poate de clar cum trebuie să i se pună problema copilului: problematica psihologică a adolescentului nu poate fi înţeleasă dacă privim fiecare individ ca şi cum ar prezenta o evoluţie constantă de-a lungul timpului. In cazul copilului, problematica potenţialului de conştiinţă şi a celui instinctual se modelează, se transformă şi se modifică în funcţie de tipul relaţiilor dintre copil şi adulţi. Dar aceste relaţii au, corespunzător particularităţilor lor

structurale, o formă specifică în fiecare societate. Ele diferă în societatea cavalerească faţă

de cea orăşenesc-burgheză, sunt altele în societatea laică a Evului Mediu decât în cea a vremurilor moderne. Astfel, problematica ce rezultă din adaptarea şi modelarea adolescentului după standardul adulţilor - bunăoară problematica specifică pubertăţii în societatea noastră civilizată - nu poate fi înţeleasă decât din faza istorică, din structurarea întregii societăţi care pretinde şi menţine acest standard al comportamentului adult şi această formă specială a relaţiilor dintre adulţi şi copii.
9. In mod cu totul analog „educaţiei sexuale" am putea demonstra o altă curbă civilizatoare pe baza instituţiei căsătoriei şi a dezvoltării ei în Occident. Desigur, în general este corect faptul că în Occident, în privinţa reglementării relaţiilor sexuale, predomină monogamia. Cu toate acestea, reglementarea efectivă şi modelarea relaţiilor sexuale se transformă considerabil pe parcursul istoriei apusene. Cu siguranţă că Biserica a luptat de timpuriu pentru monogamie. Dar forma severă a acesteia, obligatorie pentru ambele sexe, a fost dobândită abia târziu, şi anume o dată cu reglementarea tot mai strictă a pornirilor instinctuale. Abia atunci relaţia extraconjugală a bărbatului este proscrisă din punct de vedere social sau, cel puţin, este împinsă la o discreţie absolută. In unele faze timpurii, în funcţie de raporturile sociale de forţă dintre sexe, cel puţin relaţiile extra-conjugale ale bărbatului, iar uneori şi cele ale femeii, apar în opinia societăţii laice mai mult sau mai puţin fireşti. Până în secolul al XVI-lea auzim de foarte multe ori că în familii burgheze dintre cele mai onorabile au fost'crescuţi laolaltă copiii legitimi şi cei nelegitimi ai bărbatului; şi nici chiar faţă de copii nu se face un secret din această deosebire. Bărbatul nu era încă obligat să se ruşineze în faţa societăţii de relaţiile sale extraconjugale. în ciuda tuturor tendinţelor contrare, care există desigur, în cele mai multe cazuri pare firesc ca bastarzii să facă parte din familie, ca tatăl să se îngrijească de viitorul lor şi, în cazul fiicelor, să le înzestreze în vederea căsătoriei. Dar fără îndoială că în acest proces au existat uneori „viei Irrtums[91]" serioase disensiuni între soţi.
ituaţiacoj)ilului nelegitim nu este pretutindeni aceeaşi de-a lungul Evului Mediu. Cu siguranţă însă, pe parcursul unei perioade îndelungate, lipseşte tendinţa de tăinuire, care apoi, în societatea burgheză caracterizată de exercitarea unor profesii, va corespunde tendinţei de limitare mai strictă a sexualităţii la relaţia dintre *un* bărbat şi o femeie, de reglementare mai severă a manifestărilor instinctuale şi a presiunii mai puternice a interdicţiilor sociale. Nici aici nu avem voie să considerăm revendicarea Bisericii ca etalon pentru standardul real al societăţii laice. într-adevăr, chiar dacă nu întotdeauna din punct de vedere legal, adeseori situaţia copiilor

nelegitimi nu se deosebea în cadrul familiei de cea a copiilor legitimi decât prin faptul că cei dintâi, copiii nelegitimi, nu deveneau succesorii situaţiei sociale a tatălui şi, în general, nu moşteneau nici averea sau, în orice caz,-aceeaşi parte din avere ca şi copiii legitimi. Este destul de cunoscut faptul că în stratul superior adesea cineva se definea textual şi cu mândrie drept „bastard"[92].
în societatea absolutistă de curte din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea căsnicia dobândeşte un caracter special datorită faptului că aici, prin structura societăţii, pentru întâia oară dominaţia bărbatului asupra femeii încetează aproape total. Puterea socială a soţiei este aproape la fel de mare ca aceea a soţului. Opinia socială este determinată în foarte mare

măsură de femei. Iar dacă până în acest moment societatea nu accepta ca legitimă decât relaţia extracon-jugală a bărbatului, cea a „sexului slab" din punct de vedere social fiind mai mult sau mai puţin condamnabilă, corespunzător reaşezării raporturilor sociale de putere dintre sexe, apare acum că şi relaţia extraconjugală a femeii este, în anumite limite, legitimă din punct
de vedere social.
Rămâne să indicăm mai exact rolul decisiv pe care cucerirea puterii sociale sau, dacă vrem, acest prim val de emancipare a femeii în societatea absolutistă de curte l-a jucat în mişcarea civilizatoare, în avansarea pragului de pudoare şi de aversiune, în consolidarea controlului social exercitat asupra individului. Ascensiunea socială a altor grupări sociale a determinat, ca şi cucerirea puterii, necesitatea unei noi reglementări a manifestărilor instinctuale pentru toată lumea, fiind impusă o amplificare a reticenţei, deopotrivă pentru cei ce dominaseră mai înainte şi pentru cei ce fuseseră în stare de subordonare. Această nouă consolidare a poziţiei sociale a femeilor a însemnat, schematic vorbind, un regres al restricţiilor manifestărilor instinctuale pentru femei şi o avansare a restricţiilor pentru bărbaţi; totodată, ea a însemnat pentru ambele categorii o constrângere în sensul unei noi şi mai puternice autodisciplinări a afectelor în relaţiile reciproce.
In celebrul roman *La princesse de Cleves,* scris de Madame de La Fayette, soţul principesei, care îşi ştie soţia îndrăgostită de ducele de Nemours, afirmă următoarele;
„Je ne me veux fier qu'â vous-meme; c'est le chemin que mon coeur ine conseille de prendre, et la raison me le conseille aussi; de l'humeur dont vous etes, *en vous laissant votre liberte, je vous dorine des bornes plus etroites* que je ne pourrais vous en prescrire[93]".
Iată un exemplu de constrângere particulară la autodisciplină, impusă sexelor de această situaţie. Bărbatul ştie că nu-şi poate păstra soţia prin forţă. Nu face scandal, nu ţipă pentru că soţia iubeşte p[e] altcineva şi nici nu invocă dreptul de soţ; opinia publică nu ar susţine

un asemenea comportament; se poartă rezervat; îţi las libertatea, îi spune soţiei, dar ştiu că în felul acesta îţi impun limite mai restrictive decât prin orice fel de imperative sau precepte. Se aşteaptă, cu alte cuvinte, ca la rândul ei să dea dovadă de aceeaşi autoîngrădire, de aceeaşi autodisciplină, pe care şi le impune şi el. Este un exemplu cât se poate de grăitor pentru noua constelaţie care apare o dată cu egalitatea socială a sexelor. Desigur, în esenţă, nu avem aici de a face cu un soţ individual care îi conferă soţiei asemenea libertate. Ea se întemeiază pe structura societăţii. Dar, totodată, pretinde un tip nou de conduită. Produce conflicte absolut specifice. Şi, în orice caz, există destule femei în societate care fac uz de această libertate. O mulţime de expresii demonstrează faptul că în cadrul aristocraţiei de curte limitarea relaţiilor sexuale la sfera căsniciei era adesea percepută ca burgheză şi inadecvată rangului. Toate acestea dau însă o idee asupra modului nemijlocit în care unei anumite stări de constrângere a oamenilor în societate îi corespunde o anumită formă de libertate.
Sintagma mai puţin dinamică, de care suntem legaţi şi în ziua de azi, opune libertatea şi constrângerea asemenea antitezei dintre rai şi iad; iar din perspectivă actuală apropiată, această expresie, care creează antiteze absolute, are adesea un înalt grad de adevăr în sine. Pentru cineva care trăieşte în închisoare, lumea din afara zidurilor puşcăriei reprezintă o

lume a libertăţii. Privind mai îndeaproape, există în această antiteză „pur şi simplu" tot atât de puţină libertate ca în oricare alta, dacă prin aceasta înţelegem o stare de libertate şi de independenţă socială absolută. Există eliberări de o anumită formă de constrângere, care te apasă în mare măsură sau insuportabil de mult, faţă de altele, resimţite ca mai puţin apăsătoare. Procesul de civilizare, transformarea şi, într-o anumită privinţă, progresul obligaţiilor cărora le este subordonată viaţa emoţională a oamenilor evoluează de asemenea, mână în mână, cu eliberări dintre cele mai variate. Forma de căsnicie practicată la curţile absolutiste -simbolizată prin aceeaşi dispunere a încăperilor de locuit şi a dormitoarelor pentru domni şi doamne în palatele aristocraţiei de curte -constituie unul dintre numeroasele exemple în acest sens. Doamna era aici în mai mare măsură eliberată de constrângeri exterioare, în comparaţie cu societatea cavalerească. Dar constrângerea interioară, autoconstrângerea, pe care trebuia să şi-o impună corespunzător cu forma de integrare şi codul de conduită al societăţii de curte, şi care izvora din aceleaşi particularităţi de alcătuire a societăţii ca şi „eliberarea" sa, devenise mai puternică atât pentru femeie, cât şi pentru bărbat în comparaţie cu societatea cavalerească.
Ceva asemănător rezultă din compararea formei burgheze a căsniciei din secolul al XIX-lea cu cea aristocrat-curtenească din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Burghezia în totalitatea sa a fost eliberată în acest timp de presiunea concepţiei absolutiste despre starea socială. Atât bărbatul burghez, cât şi femeia burgheză au fost eliberaţi de orice constrângere exterioară căreia îi erau supuşi ca oameni de rangul al doilea în societatea ierarhizată conform stărilor sociale. Dar interrelaţionarea comercială şi financiară, al cărei progres le-a asigurat puterea de a se elibera, a luat amploare. In această privinţă, constrângerea socială a individului este mai puternică decât a fost vreodată până atunci. Schema autoconstrângerilor impusă oamenilor din societatea burgheză în legătură cu activitatea lor profesională este, în numeroase privinţe, diferită de schema conform căreia funcţiile curteneşti modelează potenţialul instinctual. In orice caz, pentru numeroase aspecte ale potenţialului afectiv, autoconstrângerea pretinsă şi produsă de funcţiile burgheze, dar mai ales de viaţa de afaceri, este mai puternică decât cea pretinsă de funcţiile curteneşti. De ce starea dezvoltării sociale, mai exact, de ce prestarea unei activităţi profesionale, care o dată cu ascensiunea burgheziei ia aspectul unei forme generale de viaţă, a făcut să devină necesară tocmai disciplinarea strictă a sexualităţii, constituie o problemă în sine. Nu ţine de obiectul prezentei cercetări să demonstrăm legăturile între modelarea specifică a potenţialului instinctual şi structura societăţii din secolul al XIX-lea. Oricum, din punctul de vedere al standardului societăţii burgheze, reglementarea sexualităţii şi forma de căsnicie care predomină în societatea de curte sunt deosebit de lejere. Opinia socială condamnă acum foarte sever orice relaţie extraconjugală a ambelor sexe; oricum, spre deosebire de societatea de curte, aici forţa socială a bărbatului este din nou mai mare decât cea a femeii, iar încălcarea de către bărbat a tabuului pe care îl constituie relaţia extraconjugală este judecată de obicei cu mult mai mare îngăduinţă decât delictul corespunzător comis de femeie. Dar raporturile extraconjugale ale amândurora trebuie de acum menţinute complet în afara vieţii sociale oficiale; spre deosebire de cele din societatea de curte, aceste încălcări trebuie să fie

mutate strict în culise, în domeniul a ceea ce trebuie păstrat secret. Iar acesta nu este, cu siguranţă, decât unul dintre numeroasele exemple de amplificare a stăpânirii de sine, a autoconstrângerilor pe care şi le impune de acum fiecare.
10. Procesuldedviiizare nu sejiesfăsoară în nici un caz liniar.,.,. Aşa cumrolieliamlncazul de faţă, poate fi relevată tendinţâ""geiie-' rală a modificării. In particular însă, pe calea spre civilizare exista cele mai variate mişcări în toate direcţiile, deplasări într-o direcţie sau alta. Dacă mişcarea este considerată de-a lungul unor perioade ample, se vede cât se poate de clar cum descresc, încetul cu încetul, constrângerile care aveau de-a face în mod direct cu ameninţarea cu

arma, cu forţa războinică şi fizică, şi cum se întăresc formele de dependentă ce conducTîa o reglementaresauo administrare a vieţii 'V emoţionale sub Torma autoeducării, a „autocontrolului", pe scurt, a, autoconstrângerji. Ceaînai lînîă7am6aTficăreapafeIă observarea bărbaţilor ce reprezintă de fiecare dată stratul superior, deci în stratul format iniţial din războinici sau, după cum îi numim, cavaleri, apoi din curteni, apoi din cetăţeni ce exercită o profesie. Dacă luăm în consideraţie întreaga ţesătură multistratificată a transformării istorice, constatăm că mişcarea este cu mult mai complexă. Există în fiecare fază fluctuaţii dintre cele mai diverse; foarte des întâlnim un progres sau un regres al obligaţiilor interioare şi exterioare. Iar observarea unor fluctuaţii, mai ales din perspectiva apropiată a timpului nostru, înceţoşează uşor perspectiva din care putem observa tendinţa generală a mişcării. O asemenea fluctuaţie a obligaţiilor impuse vieţii instinctuale a individului, deci şi legăturilor dintre femeie şi bărbat, se află acum în amintirea tuturor; avem impresia că în vremurile de după război, în comparaţie cu perioada anterioară, s-a instaurat ceea ce numim „relaxarea moravurilor". O serie de obligaţii impuse conduitei înainte de război au slăbit sau au dispărut complet. Anumite lucruri, care pe vremuri erau interzise, sunt permise acum. Iar mişcarea, privită de aproape, pare că se dezvoltă astfel într-o direcţie mai degrabă contrară celei pe care am demonstrat-o aici; pare să conducă la o relaxare a constrângerilor impuse individului prin viaţa socială.
Dar, dacă privim mai atent, observăm fără dificultate că aici nu este vorba decât de un foarte uşor regres, de una dintre acele mişcări minore care renasc mereu din multipla stratificare a mişcărilor istorice pe fiecare treaptă a unui proces mai cuprinzător.
Iată, de exemplu, obiceiurile legate de baie. In realitate, este inimaginabil ca în secolul al XIX-lea o femeie să fi purtat în văzul lumii vreunul dintre costumele de baie ce se folosesc azi, fără să-şi fi atras oprobriul public. Dar această schimbare şi, o dată cu ea, răspândirea largă a sportului atât printre bărbaţi, cât şi printre femei, au la bază un standard foarte înalt al constrângerilor impuse manifestărilor instinctuale. Doar într-o societate în care reticenţa a devenit într-o foarte mare măsură un fapt firesc şi în care femeile şi bărbaţii sunt absolut siguri că autoconstrângerile şi eticheta comportamentală strictă îi vor ţine pe fiecare în frâu, se pot dezvolta uzanţe în legătură cu baia şi sportul de un asemenea tip şi - în comparaţie *cu* fazele premergătoare - de o asemenea libertate. Este o relaxare care se menţine integral în cadrul unui anumit standard de conduită „civilizată", adică în cadrul unei legături automate, educate ca
k obişnuinţă, şi al unei transformări a reacţiilor emoţionale de un grad foarte înalt.

Totodată, se ivesc însă şi în vremurile noastre precursorii unei tendinţe de cultivare a unor refulări noi şi mai rigide. într-o serie de societăţi întâlnim încercări în direcţia unei reglementări sociale şi a unei administrări a reacţiilor emoţionale de o putere şi de un grad de conştientizare care par să depăşească mult standardul predominant anterior şi care, inclusiv prin schema modelării lor, impun individului nişte renunţări şi remodelări ale instinctelor de o dimensiune ale cărei consecinţe pentru viaţa oamenilor continuă să fie greu de prefigurat.
11. Aşadar, indiferent cum se produc în particular şi din perspectivă apropiată aceste fluctuaţii, avansarea şi regresul, constrângerea şi relaxarea, direcţia mişcării majore - în măsura îrTcaTeoăte fi cuprinsă cu privirea până în acest moment — este aceeaşi, indiferent de felul manifestării instinctuale de pe poziţiacareia este privită. Privită în linii mari, curba civilizatoare a instinctelor sexuale se dezvoltă paralel cu cele ale altor manifestări dictate instinctual, oricât de numeroase ar fi deosebirile sociogenetice în particular. Şi aici, raportată iniţial la bărbaţii din stratul superior, reglementarea devine din ce în ce mai strictă. Treptat, forma instinctuală este tot mai mult suprimată din viaţa publică a societăţii. Totodată, creşte însă şi reţinerea manifestată faţă de aceasta în vorbire[94]. Ca orice altă reticenţă, este impusă tot mai rar prin utilizarea nemijlocită a forţei fizice. Individul este însă educat de copil în sensul autocon-strângerii, al obişnuinţei ce funcţionează automat, prin structura vieţii sociale, prin presiunea instituţiilor sociale în general şi prin anumite organisme executive ale societăţii în particular, mai ales prin familie; imperativele şi interdicţiile sociale devin astfel, tot mai explicit, o parte a sinelui, un supraeu reglementat cu stricteţe.
Ca numeroase alte manifestări instinctuale, sexualitatea, nu doar în cazul femeii, ci şi în cel al bărbatului, este din ce în ce mai mult limitată la o anume enclavă, cea a căsniciei legitîmâî.esocial. Tolerarea paîţîătă"sTotâIaaaitor felăţîîTlîeîri cazul bărbatului, fie în cel al femeii, care mai înainte nu era nicidecum absentă din societate, este — cu anumite reculuri - tot mai mult reprimată. Orice încălcare a acestei limitări şi tot ceea ce serveşte în acest scop ţine în mod corespunzător de sfera a ceea ce trebuie păstrat secret, despre care nu se vorbeşte şi despre care nu este voie să se vorbească, decât cu riscul pierderii prestigiului sau al poziţiei sociale.
Aşa cum familia restrânsă devine doar treptat unica enclavă legitimă a sexualităţii şi a necesităţilor intime de orice fel pentru bărbat şi pentru femeie, şi pentru tânărul în formare ea devine doar târziu instanţa primară exclusivă de cultivare a manifestărilor instinctuale şi a modalităţilor de conduită pretinse de societate. Cât timp

dimensiunea reticenţei şi intimităţii nu este încă destul de mare, iar excluderea vieţii instinctuale din relaţiile sociale dintre oameni nu este încă destul de severă, obligaţia primei condiţionări nu cade atât de mult în seama tatălui şi a mamei. Toţi oamenii cu care copilul intră în contact - iar atunci când intimitatea nu progresase atât de mult, când interiorul casei nu era încă atât de ferecat, erau deseori foarte numeroşi - au o contribuţie în acest sens, nemaiamintind de faptul că însăşi familia şi - în straturile superioare - servitorimea erau pe vremuri mai numeroase. In general, se vorbeşte mai nevoalat despre

diferitele aspecte ale vieţii instinctuale şi se cedează mai des propriilor reacţii emoţionale, atât în vorbire, cât şi în acţiuni. încărcătura de pudoare, inclusiv în privinţa sexualităţii, nu luase încă o asemenea amploare. Iată ce face ca scrierea lui Erasmus, citată anterior, să fie atât de greu de înţeles de pedagogul din faza ulterioară. Tot aşa se realizează şi reproducerea uzanţelor sociale la copil, condiţionarea, nu încă exclusiv într-un cadru aparte şi nici în spatele uşilor închise, ci în mare măsură în mod direct, în relaţiile sociale dintre oameni. Pentru a ne forma o imagine, deloc atipică pentru stratul superior, a celuilalt tip de educaţie, putem citi, de exemplu, jurnalul medicului Jean Heroard, în care este consemnat zi de zi şi aproape oră de oră felul în care creşte copilul Ludovic al XHI-lea, ceea ce face şi ceea ce spune.
Faptele nu se prezintă fără un anumit subtext paradoxal: cu cât sunt mai pronunţate transformarea, reglementarea, refularea şi disimularea vieţii instinctuale pe care le pretinde viaţa socială de la fiecare individ şi, în mod corespunzător, cu cât este mai dificilă educarea adolescentului, cu atât mai mult sarcina primei cultivări a acestor obişnuinţe instinctuale, necesare din punct de vedere social, se concentrează în cercul intim al familiei restrânse, revenind deci tatălui şi mamei. Oricum, în ce priveşte mecanismul său, educaţia se realizează în esenţă într-un mod nu prea diferit faţă de timpurile mai vechi, şi anume nu printr-o perspectivă mai exactă asupra sarcinii sau printr-o planificare conştientă care să ţină seama de particularităţile copilului, ci precumpănitor în mod automat şi într-o oarecare măsură prin reflexe. Configuraţiile instinctuale şi uzanţele sociogene ale părinţilor declanşează configuraţiile instinctuale şi uzanţele la copil, care - după caz - se dezvoltă fie în direcţia dorită sau prevăzută de părinţi, corespunzător cu educaţia lor, fie în direcţie total opusă. Cu alte cuvinte, interrelaţionarea uzanţelor părinţilor şi ale copiilor, în cadrul căreia potenţialul instinctual al copilului se va modela încetul cu încetul, este foarte puţin determinată în mod «raţional". Formele de conduită şi cuvintele care pentru părinţi sunt încărcate cu sentimente de pudoare şi de aversiune capătă foarte curând- prin manifestările acestora de neplăcere, prin presiunea

lor mai mult sau mai puţin puternică - şi la copii această încărcătură într-o formă oarecare, şi astfel se reproduce, treptat, standardul social al sentimentelor de pudoare şi de aversiune şi la copii. Dar acest standard constituie totodată baza şi cadrul celor mai diverse configuraţii individuale de manifestare instinctuală. Felul în care, în necontenita interrelaţionare socială de afecte, uzanţe şi reacţii părinteşti şi infantile, se modelează în particular viaţa instinctuală a adolescenţilor rămâne şi în prezent în foarte mare măsură incalculabil, imprevizibil pentru părinţi.
12. Tendinţa mişcării civilizatoare către o tot mai puternică şi mai deplină intimitate a tuturor funcţiilor trupeşti, către închiderea acestora în anumite enclave, către mutarea lor „în spatele uşilor închise" are consecinţe dintre cele mai diverse. Una dintre cele mai importante, evidenţiată ocazional şi prin exemplificarea altor forme de manifestare instinctuală, apare foarte clar la curba civilizatoare a sexualităţii: este ciudatul conflict caracteristic omului, care se evidenţiază cu atât mai pregnant cu cât mai acută devine discontinuitatea dintre

aspectele vieţii omeneşti, între cel care poate fi etalat în relaţiile sociale ale oamenilor, şi celălalt, căruia nu i se permite să se manifeste, care trebuie să rămână „intim" sau „tainic". Sexualitatea, ca toate celelalte funcţii naturale ale omului, este una dintre manifestările cunoscute de toată lumea şi care ţine de viaţa oricărui om; am urmărit felul în care toate acestea se încarcă treptat în asemenea măsură de sentimente sociogene de pudoare şi de aversiune, încât simpla lor menţionare în societate este din ce în ce mai limitată de o mulţime de reglementări şi interdicţii; oamenii tăinuiesc tot mai mult unii faţă de alţii funcţiile în sine, precum şi orice aminteşte de ele. Acolo unde acest fapt nu este posibil - să ne gândim la exemplul încheierii căsătoriei, la nuntă - pudoarea, aversiunea, teama şi orice fel de tulburare ce se leagă de aceste forţe instinctuale ale vieţii omeneşti sunt stăpânite printr-un ritual social precis modelat şi prin anumite formule verbale de parafrazare, care nu aduc atingere standardului de pudoare. Cu alte cuvinte, o dată cu civilizarea progresivă, viaţa oamenilor se împarte tot mai mult într-o sferă intimă sau tainică şi o sferă publică, într-o conduită tainică şi una publică. Iar această sciziune devine atât de firească pentru oameni, devine pentru ei în asemenea măsură o uzanţă constrângătoare, încât nici măcar
n-o mai conştientizează.
Corespunzător acestei sciziuni tot mai ample a conduitei în una permisă şi alta nepermisă din punct de vedere public, se transformă şi structura psihică a omului. Interdicţiile susţinute prin sancţiuni sociale îi sunt cultivate individului ca autoconstrângeri. Constrângerea de reţinere a manifestărilor instinctuale, pudoarea sociogenă

care o înconjoară devin în asemenea măsură uzanţe, încât omul nu li se poate opune nici măcar când este singur, când se află în spaţiu intim. In el se dă o luptă între manifestările instinctuale, promiţătoare de plăcere, şi interdicţiile şi limitările care neagă plăcerea: sentimentele sociogene de pudoare şi de aversiune. Aceasta constituie, în mod evident după cum am spus, realitatea pe care Freud a încercat s-o exprime prin concepte precum „supraeu" şi „inconştient" sau, aşa cum sunt denumite în vorbirea curentă nu în mod neproductiv, prin „subconştient". Dar, oricum ar fi exprimat, codul de conduită socială se întipăreşte într-o formă sau alta în aşa fel încât, într-o anumită măsură, devine un element constitutiv al sinelui individual. Iar acest element, supraeul, ca şi structura psihică şi şinele individual ca întreg, se transformă în mod necesar într-o permanentă corespondenţă cu codul social de conduită şi cu structura societăţii. Gradul relativ înalt de disociere a „eului" sau a conştiinţei, caracteristic oamenilor din faza noastră de civilizare, şi care ajunge să fie exprimat prin concepte precum „supraeu" şi „inconştient", corespunde dedublării specifice a conduitei, la care constrânge viaţa în societatea

civilizată. Corespunde gradului de reglementare şi delimitare care le este impus manifestărilor instinctuale în relaţiile dintre oameni. Se prea poate să se formeze legături între acesta şi viaţa socială a oamenilor în orice formă, chiar şi în cea pe care o numim „primitivă". Puterea pe care o atinge aici această diferenţiere, forma în care apare constituie reflectări ale unei anumite evoluţii istorice, rezultate ale procesului de civilizare.
Iată ceea ce trebuie exprimat atunci când este vorba de continua corespondenţă între structura societăţii şi structura „eului" individual.

X. Despre transformarea agresivităţii

Consideraţie preliminară

Structura reacţiilor emoţionale ale omului reprezintă o entitate. Fie că vorbim despre manifestările individuale instinctuale, denu-mindu-le în funcţie de feluritele lor direcţii şi funcţii, fie că vorbim despre foame şi despre nevoia de a scuipa, despre instinctul sexual şi despre cel de agresivitate, în viaţă diversele manifestări instinctuale sunt tot atât de puţin separabile unele de celelalte precum inima de stomac sau sângele din creier de sângele din aparatul genital. Ele se completează şi se substituie parţial, se transformă în anumite limite şi se compensează; o disfuncţie aici se face resimţită dincolo; pe scurt, ele formează la om un fel de circuit, o entitate parţială în sistemul reprezentat de organism. Structura lor continuă să fie opacă

în numeroase privinţe, dar forma lor determinată social are o însemnătate decisivă pentru funcţionalitatea unei societăţi precum şi a indivizilor care o alcătuiesc.
Felul în care se discută azi despre instincte sau despre manifestările emoţionale sugerează uneori ideea că avem o mulţime de instincte diferite. Se vorbeşte, de exemplu, despre un „instinct al morţii" sau despre un „instinct de afirmare", aşa cum se vorbeşte despre diferite substanţe chimice. In acest proces, observaţiile făcute cu privire la diversele manifestări individuale instinctuale pot fi, în anumite condiţii, deosebit de fructuoase şi de concludente. Dar categoriile prin care sunt clasificate aceste observaţii sunt sortite să rămână ineficiente faţă de obiectul viu, dacă prin ele nu se exprimă unitatea şi totalitatea potenţialului instinctual şi apartenenţa acestei tendinţe instinctuale particulare la acea totalitate. In mod corespunzător, agresivitatea, care constituie subiectul observaţiilor următoare, nu este o categorie instinctuală separabilă. Putem vorbi desrjreinstincţuXe agresivitate", cu condiţia să rămânem con-ştienţi de faptul că este vorba de o anumită funcţie instinctuală în ansamblul unui organism şi că transformările aceteTTunctii indică transformări ale modelării sale totale.
1. Standardul de agresivitate, nuanţările şi intensitatea acesteia nu sunt nici nPprezenF întru totul similare în cadrul diferitelor naţiuni ale Occidentului. Dar aceste deosebiri care, privite îndeaproape, apar adesea cu totul considerabile, dispar sau par cu totul nesemnificative dacă se confruntă agresivitatea popoarelor „civilizate" cu agresivitatea societăţilor aflate pe o altă treaptă de stăpânire a reacţiilor emoţionale. Raportată la furia

agresivă a războinicului abisinian - cu totul neputincios faţă de aparatul tehnic al oştirii civilizate - sau la furia diferitelor triburi din timpul popoarelor migratoare, agresivitatea naţiunilor războinice pare să fie atenuată în lumea civilizată; ca toate celelalte manifestări instinctuale, este ea însăşi direct relaţionată în acţiunea războinică prin nivelul avansat al separării funcţiilor, prin interrelaţionarea în mod corespunzător mai puternică a indivizilor, prin dependenţa mai mare a acestora unul faţă de celălalt şi faţă de aparatul tehnic; ea este îngrădită şi înfrânată printr-un număr extrem de mare de reguli şi de interdicţii, devenite autoconstrângeri. Este la fel de transformată, de „rafinată", de „civilizată" ca toate celelalte forme de plăcere, şi doar în vis sau în izbucniri izolate, pe care le înregistrăm ca pe nişte manifestări maladive, iese la lumină câte ceva din forţa lor nemijlocită şi necontrolată.
In acest spaţiu de joc al reacţiilor emoţionale, în domeniul confruntărilor duşmănoase dintre oameni, se realizează aceeaşi transformare

istorică precum în toate celelalte. Indiferent în ce moment s-ar afla Evul Mediu pe calea acestei transformări, este din nou îndeajuns să luăm ca punct de pornire standardul stratului superior laic din epocă, cel al clasei războinicilor, pentru a ilustra conceptul general al acestei evoluţii. Descărcarea reacţiilor emoţionale în luptă nu mai era, probabil, în Evul Mediu atât de nedomolită ca în perioada timpurie a migrării popoarelor. Dar era suficient de deschisă şi de neîngrădită, în comparaţie cu standardul din timpurile moderne. Acum cruzimea, plăcerea de a distruge şi de a-i tortura pe alţii, precum şi confirmarea superiorităţii fizice sunt tot mai mult supuse unui puternic control social, ancorat în organizarea statală. Toate aceste forme de plăcere se manifestă „mai elevat", fiind îngrădite de ameninţarea neplăcerii, şi ajung treptat să fie exprimate pe căi ocolite sau, ceea ce la origine înseamnă acelaşi lucru, „mai rafinat". Doar în perioadele de transformare socială sau, de exemplu, în zonele colo-nializate, unde controlul social este mai slab, izbucnesc mai direct, mai puternic şi mai puţin învăluite de pudoare şi aversiune.
2. Viaţa în societatea medievală se îndrepta în direcţie opusă. Jaful, lupta, vânătoarea de oameni şi de animale ţineau direct de necesităţile vitale, care, corespunzător structurii societăţii, erau adesea evidente. Ele se numărau şi printre plăcerile vieţii celor mari şi puternici.
„Je vous dis - se spune într-un imn de război atribuit menestrelului Bertran de Born[95] - que tant ne m'a saveur manger ni boire ni dormir que si j'entends crier: «A eux!» des deux cotes et que j'entends hennir Ies chevaux sans cavaliers sous l'ombrage et que j'entends crier: «Aidez! Aidez!» et que je vois tomber par Ies fosses petits et grands sur l'herbage et que je vois Ies morts aux flancs perces par le bois des lances ornees de bannieres."
Să nu simţi plăcerea vieţii, a mâncatului, a băutului, a somnului decât dacă ai în faţa ochilor tumultul războiului: morţii cu trupurile sfârtecate şi lăncile aducătoare de moarte, caii care şi-au pierdut stăpânul nechezând, strigătele: „înainte" şi strigătele de ajutor ale celor doborâţi, toate acestea transmit, chiar şi în formularea lor literară, o impresie cu privire la sălbăticia iniţială a sentimentelor.
Iar în alt loc Bertran de Born afirmă:
„Voici venir la plaisante saison ou aborderont nos navires, ou viendra le roi Richard, gaillard et preux, tel que jamais ii ne fut encore. Cest maintenant que nous allons voir

depenser or et argent; Ies pierriers nouvellement construits vont partir â l'envi, Ies murs s'effondrer, Ies tours s'abaisser et s'ecrouler, Ies ennemis gouter de la prison et des chaînes. J'aime la melee des boucliers aux teints bleues et vermeilles, Ies enseignes et Ies gonfanons aux couleurs variees, Ies tentes et Ies

riches pavillons tendus dans la pleine, Ies lances qui se brisent, Ies boucliers qui se trouent, Ies heaumes etincelants qui se fendent, Ies coups que Ton donne et que l'on recoit."
Războiul, după o explicaţie dată de unul dintre acele *chansons de geste,* înseamnă să te dovedeşti mai puternic decât duşmanul, să-i culci la pământ viile, să-i scoţi din rădăcini copacii, să-i pustieşti pământul, să-i cucereşti cetăţile printr-un atac în forţă, să-i astupi fântânile, să-i iei prizonieri oamenii şi să-i ucizi... Este o plăcere deosebită să mutilezi prizonierii: „Par ma tete - afirmă regele în acelaşi *chanson* - je n'ai souci de ce que vous dites, je me moque de vos menaces, comme d'un coing. Tout chevalier que j'aurai pris, je le honnirai et lui couperai le nez ou Ies oreilles. Si c'est un sergent ou un marchand on le privera du pied ou du bras[96]." Acestea nu sunt simple afirmaţii dintr-un poem. Astfel de eposuri îşi aveau locul lor nemijlocit în viaţa socială. Ele exprimă totodată sentimentele ascultătorilor cărora le sunt adresate, mai direct decât mare parte din literatura noastră. In particular, se prea poate să conţină exagerări. încă din vremurile cavalereşti banii au avut uneori un efect de atenuare şi de transformare a reacţiilor emoţionale. Nu erau mutilaţi de obicei decât cei săraci şi de pe treptele inferioare, pentru răscumpărarea cărora nu era de aşteptat să se plătească ceva; în schimb, erau menajaţi cavalerii, pentru a căror răscumpărare exista speranţa de a obţine bani. Dar şi cronicile, documente directe ale vieţii sociale, sunt la rândul lor ticsite de asemenea descrieri. Cronicile sunt în majoritate scrise de clerici. Iar aprecierile pe care le cuprind sunt adesea ale unor persoane mai puţin puternice, ameninţate de casta războinicilor. Imaginea în sine pe care ne-o transmit este, totuşi, cât se poate de autentică.
„îşi petrece vremea - se spune de exemplu despre un cavaler[97] - pră-dând, distrugând bisericile, atacând pelerinii, oprimând văduvele şi orfanii. îi face o deosebită plăcere să mutileze oameni nevinovaţi. într-o singură mănăstire, cea a călugărilor benedictini cerniţi de la Sarlat, există o sută cincizeci de bărbaţi şi femei cărora le-a tăiat mâinile sau le-a scos ochii. Iar soţia sa este la fel de crudă. îl ajută la execuţiile pe care le face. îi place să le schingiuiască pe femeile sărmane. A poruncit să le fie tăiaţi sânii sau să li se smulgă unghiile, încât au devenit incapabile să muncească."
Ca manifestări de excepţie, ca degenerare „maladivă", asemenea defulări emoţionale mai pot apărea şi în fazele ulterioare ale evoluţiei sociale. Dar aici nu exista nici o putere socială punitivă. Unica ameninţare, unicul pericol care putea inspira teama era acela ca în luptă să fii supus de un adversar mai puternic. Făcând abstracţie de o elită puţin numeroasă, după cum constata Luchaire, istoricul

societăţii franceze a secolului al XHI-lea, jefuirea, devastarea, omorul ţineau eminamente de standardul societăţii războinicilor din acele vremuri. Nu există indicii semnificative că în alte ţări sau în secolele ce urmează faptele s-ar prezenta întrucâtva diferit. Defularea prin

cruzime nu reprezenta excluderea din viaţa socială. Nu era proscrisă social. Plăcerea de a-ţi tortura şi ucide semenii era mare, fiind o plăcere tolerată din punct de vedere social. Până la un anumit grad, chiar structura socială îl împingea pe om în această direcţie, făcând ca un asemenea comportament să pară necesar şi oportun.
De exemplu, ce era de făcut cu prizonierii? In această societate existau bani puţini. Faţă de prizonierii care erau capabili să plătească, mai ales dacă erau de aceeaşi stare, se manifesta o anumită reţinere. Dar faţă de ceilalţi? A-i păstra însemna să-i hrăneşti. A-i trimite înapoi însemna să întăreşti forţa militară şi avuţia duşmanului. Căci supuşii, braţele apte de muncă, care să servească şi să apere, făceau în acele vremuri parte din avuţia stratului superior. Puteau fi ori ucişi, ori trimişi înapoi mutilaţi, în aşa fel încât să nu fie apţi de luptă sau de muncă. In mod asemănător stăteau lucrurile în ce priveşte distrugerea câmpurilor, astuparea fântânilor şi doborârea copacilor. într-o societate predominant agrară, în care bunurile imobile reprezentau partea esenţială a proprietăţii, aceste fapte serveau şi ele la slăbirea duşmanului. Era necesară, până la un anumit grad, pe plan social o mai puternică emoţionalitate a conduitei. Din acest punct de vedere, oamenii se comportau ca atare şi asemenea fapte le făceau plăcere. Iar în această situaţie, reglementării sociale mai slabe şi dominării insuficiente a vieţii instinctuale le corespunde faptul că plăcerea de a distruge, datorită unei subite identificări cu cel torturat şi, desigur, şi ca expresie a unor sentimente de teamă şi de vinovăţie produse de permanenta ameninţare a vieţii, se transformă ocazional în milostenie extremă. învingătorul de azi devenea a doua zi, prin cine ştie ce întâmplare, un învins, un prizonier, şi se afla într-o situaţie extrem de periclitată. în această perpetuă alternanţă de suişuri şi coborâşuri, în veşnica alternanţă dintre vânătoarea de oameni, anume cea din vremurile de război, şi vânătoarea de animale sau turnirurile, adică plăcerile din „vreme de pace", prea puţin se înscria în categoria previzibilului. Viitorul era de obicei, chiar şi pentru cei retraşi „din lume", destul de nesigur, Dumnezeu şi credinţa unui număr restrâns de oameni ce se aliau constituind singurul lucru stabil. Teama domnea pretutindeni; clipa se cerea trăită. Şi, după cum destinul putea lua pe neaşteptate o altă întorsătură, plăcerea se transforma în frică, iar frica se transforma, la fel de nemijlocit, într-o nouă plăcere.

în majoritate, reprezentanţii stratului superior duceau în Evul Mediu viaţa unor conducători de bande înarmate. Oamenii aveau gusturile şi obiceiurile acestora. Consemnările ce ne parvin din această societate configurează în linii mari o imagine asemănătoare celei întâlnite în relatările din vremea noastră despre societăţile feudale; şi ne prezintă totodată un standard de conduită înrudit. Se ridica deasupra nivelului doar o elită restrânsă, despre care urmează să mai vorbim.
Războinicul din Evul Mediu nu doar iubea lupta, ci o trăia. îşi petrecea tinereţea pregătindu-se pentru luptă. Când devenea matur, era învestit cavaler şi purta război cât timp îl ţineau puterile, până la adânci bătrâneţe. Viaţa lui nu avea alt rost. Casa de locuit era un post de luptă, o cetate, o bază de atac şi de apărare totodată. Dacă întâmplător, dacă în mod excepţional trăia în pace, avea nevoie cel puţin de iluzia războiului. Lupta în turniruri, iar acestea adesea se deosebeau prea puţin de luptele adevărate[98].
„Pour la societe d'alors la guerre etait l'etat normal", pentru societatea de atunci, războiul

era starea normală, afirmă Luchaire despre secolul al XlII-lea.
Iar Huizinga spune, despre secolele al XlV-lea şi al XV-lea":
„Cronicizarea războiului, permanenta ameninţare a oraşelor şi a satelor de către tot felul de bande periculoase, veşnica ameninţare a unei judecăţi dure şi corupte... alimentau un sentiment general de nesiguranţă".
în continuare, în secolul al XV-lea, ca şi înainte, în secolul al IX-lea sau în al XlII-lea, cavalerul dă expresie bucuriei sale de a participa la război, chiar dacă o face mai atenuat şi nu la fel de neabătut ca în vremurile mai timpurii:
„Cest joyeuse chose que la guerre... On s'entr'ayme tant â la guerre.
Quant on voit sa querelle bonne et son sang bien combatre, la larme en
vient â l'ueil...[100]". Afirmaţia îi aparţine lui Jean de Bueil. A ajuns în dizgraţia regelui. Iar acum îi dictează servitorului povestea vieţii sale. Ne aflăm în anul 1465. Cel ce vorbeşte nu mai este cavalerul pe deplin liber, independent, micul rege al domeniului său. Este un om care se află el însuşi în slujba altcuiva:
.,Ce jucru îmbucurător este rjgboiul! Oamenii se iubesc atât de mult în război. Dacă vezi că situaţia se prezintă bine, iar propriii luptători sunt viteji, îţi vin lacrimile în ochi. O bucurie dulce îţi toropeşte inima când vezi ce oneşti şi ce fideli sunt oamenii unii faţă de alţii; iar când vezi cu câtă vitejie îşi expune prietenul tău pieptul în faţa primejdiei, pentru a respecta şi a împlini voinţa creatorului nostru, te hotărăşti să te duci şi să mori sau să trăieşti cu el şi să nu-l mai părăseşti nicicând pentru

vreo iubire. Această stare îţi creează un asemenea entuziasm, iar cel ce nu l-a trăit nu poate spune ce frumos este. Credeţi cumva că cel ce procedează astfel se teme de moarte? Nicidecum! A devenit atât de puternic, atât de entuziast, încât nu ştie unde se află. într-adevăr, nu se teme de nimic pe această lume!"
Aici este vorba, desigur, de belicism, dar nu mai avem de-a face cu acea plăcere nemijlocită cauzată de vânătoarea de oameni, de clinchetul săbiilor, de nechezatul armăsarilor, de teama duşmanilor -ce frumos este să auzi strigătele „Ajutor, ajutor!" — sau de moartea lor - ce frumos este să-i vezi pe cei ce au murit cu pieptul spintecat[101]. Este legătura cu un prieten, entuziasmul de a te bate pentru o cauză demnă, iar faţă de trecut iese mai puternic în evidenţă faptul că belicismul are efectul unei beatitudini ce învinge frica.
Sunt exprimate aici sentimente cât se poate de simple şi de puternice. Cel implicat ucide, se dăruieşte cu totul în luptă, îşi priveşte prietenul luptând. Uită unde se află. Uită până şi de moarte. Este frumos! Ce şi-ar mai putea dori?
3. Există numeroase mărturii ale faptului că atitudinea faţă de viaţă şi de moarte în stratul superior laic şi cea care predomina în cărţile stratului superior clerical, şi pe care de obicei o considerăm „tipică" pentru Evul Mediu, nu erau nicidecum identice. Pentru stratul superior clerical, sau cel puţin pentru purtătorii de cuvânt ai acestuia, viaţa este determinată de gândul la moarte şi la ceea ce urmează dincolo de ea, la viaţa de apoi.
în stratul superior al societăţii laice, această determinare nu este atât de exclusivă. Oricât de frecvente ar fi dispoziţiile şi fazele de acest gen în viaţa unui cavaler, se regăsesc mărturii ale unei atitudini cu totul diferite. Mereu ne este dat să auzim un avertisment care nu corespunde întocmai cu imaginea standard de azi asupra Evului Mediu: nu lăsa ca viaţa

să-ţi fie determinată de gândul la moarte. Iubeşte plăcerile acestei vieţi.
„Nul courtois ne doit blâmer joie, mais toujours joie aimer[102]." (Nici un curtean să nu dispreţuiască plăcerea, ci s-o iubească mereu.) Acesta este imperativul curtoaziei exprimat într-un roman datând de la începutul secolului al XlII-lea. Sau, la o dată mai târzie: „Jeune homme doit bien etre gai et mener joyeuse vie. II ne convient pas a jeune homme qu'il soit morne et pensif[103]". (Tânărul să fie vesel şi să-şi petreacă viaţa în voioşie. Nu se cade ca un tânăr să fie melancolic şi'îngândurat.) Iar acestea sunt totodată evidente diferenţieri ale omului de rang cavaleresc, care, desigur, nu trebuia să fie „pensif, faţă de cleric, ultimul fiind, fără îndoială, mai des „morne" şi „pensif.
Asemenea atitudine, care cu siguranţă nu neagă plăcerile vieţii, este exprimată în mod deosebit de serios şi de explicit în câteva versuri cu privire la moarte din *Disticha Catonis,* care în cursul

întregului Ev Mediu au trecut de la o generaţie la alta. Nesiguranţa vieţii este una dintre temele fundamentale ale acestor versuri[104].
„Sint uns allen ist gegeben ein harţe ungewissez leben"
se spune, de exemplu, aici. Dar nu urmează concluzia că trebuie să te gândeşti la moarte şi la ceea ce vine apoi, ci se spune:
„Wildu wurhten den tot, so muostu leben mit not.
Sau, în alt loc, exprimat cu deosebită elocinţă[105]:
„Man weiz wol daz der tot geschiht, manweizabsînerzuokunftniht: er kumt geslichen als ein diep und scheidet leide unde liep. Doch habe du guote zuoversiht viirhte den tot ze sere niht viirhtestu in ze sere du gewinnest vreude nie mare."
Nu se aminteşte nimic despre viaţa de apoi. Cine acceptă ca viaţa să-i fie determinată de gândul la moarte este privat de bucuria vieţii. Desigur, cavalerii se simţeau în foarte mare măsură creştini, iar viaţa le era marcată de reprezentările şi de ritualurile credinţei creştine. Dar corespunzător situării sociale şi psihice diferite, în gândirea lor creştinismul se împletea, parţial, cu o cu totul altă scară valorică decât cea specifică gândirii clericilor, care scriau şi citeau cărţi. Credinţa lor avea o coloratură considerabil diferită şi o cu totul altă substanţă decât la aceştia din urmă. Nu-i împiedica să guste din plăcerile vieţii, nici să ucidă şi să jefuiască. Acestea ţineau de funcţia lor socială, de atributele stării lor, de care erau mândri. A nu te teme de moarte era una dintre necesităţile vitale ale cavalerului. Trebuia să lupte. Structura, tensiunile societăţii transformau această atitudine într-o lege inevitabilă pentru individ.
4. Disponibilitatea constantă de a lupta cu arma în mână reprezenta însă în societatea medievală o necesitate vitală nu doar pentru războinici, pentru stratul superior format din cavaleri. Viaţa cetăţenilor ce locuiau la oraşe era, într-o cu totul altă măsură decât în timpurile ulterioare, împânzită de vrajbe mai mari sau mai mici, iar aici agresivitatea, ura şi plăcerea de a tortura semenii erau, de asemenea, mai nestăvilite decât în faza următoare.
O dată cu ascensiunea treptată a stării a treia, aceste tensiuni s-au acutizat în cadrul societăţii medievale. Iar arma reprezentată de bani nu a fost singura care a contribuit la ascensiunea burgheziei.

Jaful, lupta, pustiirea, duşmăniile dintre familii nu au jucat în viaţa populaţiei citadine un rol mai mic decât în viaţa castei războinicilor. Iată - pentru a aminti un exemplu oarecare - soarta lui Mathieu d'Escouchy. El este picard, unul dintre numeroşii bărbaţi din secolul al XV-lea care a scris o „cronică"[106]. Această „cronică" ne-ar permite să ni-l imaginăm ca pe un scriitor onorabil, care şi-a dedicat talentul migăloasei munci istorice. Dar dacă încercăm să aflăm din documente câte ceva despre viaţa sa, rezultă o imagine cu totul diferită[107].
„Mathieu d'Escouchy îşi începe cariera fiind consilier, magistrat municipal, jurat şi primar (prevot) în oraşul Peronne între anii 1440 şi 1450. De la bun început, îl găsim implicat într-un fel de învrăjbire cu familia procuratorului din acel oraş, Jean Froment, lupta desfăşurându-se în cadrul unor procese. Peste puţin timp, procuratorul este cel care îl urmăreşte pe d'Escouchy pentru fals şi omor, sau pentru «exces et attemptaz». La rândul lui, primarul o ameninţă pe văduva duşmanului său cu cercetarea sub acuzaţia de vrăjitorie. Femeia se pricepe să-şi procure un mandat, în virtutea căruia d'Escouchy trebuie să depună cercetarea respectivă în mâinile justiţiei. Cauza ajunge în dezbaterea Parlamentului de la Paris, iar d'Escouchy înfundă puşcăria pentru întâia oară. De încă şase ori îl întâlnim apoi în puşcărie ca împricinat, iar o dată ca prizonier de război. De fiecare dată avem de-a face cu crime serioase, şi nu o dată este ţinut în lanţuri grele. întrecerea în acuzaţii reciproce dintre familiile Froment şi d'Escouchy este întreruptă în urma unei ciocniri de o violenţă deosebită, ocazie cu care d'Escouchy este rănit de Froment-fiul. Amândoi angajează nişte netrebnici, care să atenteze unul la viaţa celuilalt. După ce această vrajbă îndelungată dispare din documente, apar noi atacuri. De această dată, primarul este rănit de către un călugăr. Noi reclamaţii, apoi în 1461 d'Escouchy se mută la Nesle, fiind bănuit, se pare, de a fi comis fapte criminale. Ceea ce însă nu-l împiedică să facă o carieră de succes. Devine judecător, primar la Ribemont, împuternicit al regelui la Saint-Quintin, este înnobilat. După alte răniri, încarcerări şi amenzi îl regăsim în serviciul militar. Cade prizonier de război; dintr-o campanie ulterioară se întoarce acasă mutilat. Apoi se însoară, ceea ce nu înseamnă însă pentru el începutul unei vieţi liniştite, îl regăsim arestat la Paris, sub acuzaţia de falsificare a sigiliului, «com-me larron et murdrier», ca pungaş şi criminal, din nou implicat în alte pricini cu un magistrat în Compiegne, determinat prin tortură să-şi recunoască vina şi, refuzându-i-se recursul, condamnat, reabilitat, din nou condamnat, până când urma existenţei sale dispare din documente."
'-Acesta este un exemplu din multe. Iată, pentru a prezenta un altul, cunoscutele miniaturi din *Livre d'heures* a ducelui de Berry[108].
„Vreme îndelungată s-a crezut - afirmă editorul -, iar un număr de oameni sunt încă şi azi convinşi, că miniaturile din secolul al XV-lea sunt opera unor călugări sobri sau a unor pioase călugăriţe, care au lucrat în pacea ce le-o asigura mănăstirea. în unele cazuri este posibil

să fi fost aşa. Dar, privită în general, situaţia era cu totul diferită. Cei ce au executat acele frumoase lucrări au fost laici, maeştri meşteşugari, iar viaţa acestor artişti laici nu a fost nici pe departe prea evlavioasă." Ne parvin repetate informaţii despre acţiuni care, în conformitate cu actuala stare a societăţii, ar fi înfierate drept „crime", fiind „imposibile" din punct de vedere social. Astfel, pictorii se învinuiesc reciproc de furt; apoi unul dintre ei,

împreună cu clanul său, îl înjunghie pe un altul pe stradă. Iar ducele de Berry, căruia ucigaşul îi este de folos, este nevoit să solicite o amnistiere, o „lettre de remission". Un altul răpeşte o fată de opt ani pentru ca, împotriva voinţei părinţilor, s-o ia în căsătorie. Aceste „lettres de remission" dovedesc faptul că pretutindeni şi adesea pe parcursul a mulţi ani există „învrăjbiri sângeroase", care, uneori în locuri publice, iar alteori la ţară, duc la adevărate bătălii sângeroase; sunt implicaţi atât cavalerii, cât şi negustorii sau meşteşugarii. Ca în orice altă ţară cu o societate de acest gen, cum mai există încă în Abisinia sau în Afghanistan, nobilul este înconjurat de nişte bande care îl urmează şi sunt dispuse la orice. „...In timpul zilei este în permanenţă însoţit de servitori şi de oameni înarmaţi, care să-i rezolve «vrajbele»... Cetăţenii de rând, «roturiers», nu-şi pot permite acest lux, dar ei au «prietenii şi rudele lor», care adeseori le vin în ajutor în număr mare, dotaţi cu cele mai cumplite arme, care în van sunt interzise de acele «coutumes» locale, de «ordonanţele» orăşeneşti; iar aceşti cetăţeni, când trebuie să se răzbune, sunt «de guerre», adică în stare de război[109]."
Autorităţile orăşeneşti încercau zadarnic să aducă pacea în aceste vrajbe între familii. Magistraţii chemau oamenii să se prezinte în faţa lor, ordonau menţinerea păcii în cetate, dispuneau, dădeau ordine. O vreme lucrurile mergeau bine; apoi izbucnea un nou conflict, altul mai vechi se aprindea şi el. Iată doi asociaţi care au păreri divergente cu privire la o problemă de afaceri; se ceartă; conflictul ia amploare; într-o bună zi se întâlnesc într-un loc public, iar unul îl ucide pe celălalt[110]. Un hangiu îl acuză pe altul că-i fură clienţii; devin duşmani pe viaţă şi pe moarte. Cineva rosteşte despre celălalt cuvinte urâte; se naşte un război între familii.
Nu doar printre cei ce moşteneau un rang nobiliar existau răzbunări între familii, conflicte private, vendete; oraşele din secolul al XV-lea nu duc lipsă de asemenea războaie între familii şi clici. Cetăţenii, oamenii mărunţi, ceaprazarii, croitorii, păstorii, cu toţii apucau cu repeziciune cuţitul[111].
„On sait, combien, au quincieme siecle Ies moeurs etaient violentes, avec quelle brutalite Ies passions s'assouvissaient, malgre la peur de l'enfer, malgre le frein des distinctions de classes et le sentiment de l'hon-neur chevaleresque, *malgre la bonhomie et lagaiete des relations sociales."*

Nu trebuie să înţelegem că oamenii circulau prin lume în vremea aceea cu feţele întunecate, cu fruntea încreţită şi abordând o figură marţială; dimpotrivă, acum se amuzau împreună, apoi se luau peste picior, un cuvânt atrăgea altul şi, deodată, din plină glumă ajungeau la cea mai cumplită învrăjbire. Multe din cele ce ne par contrastante, intensitatea pioşeniei lor, frica puternică de infern, sentimentele de vinovăţie, căinţa, imensele izbucniri de bucurie şi de veselie, brusca înflăcărare şi neîmblânzita putere a urii şi agresivitatea lor, toate acestea, ca şi trecerea relativ rapidă de la o stare la alta, sunt, în realitate, simptome ale uneia şi aceleiaşi structuri a vieţii emoţionale. Impulsurile, emoţiile acţionau mai liber, mai direct, mai nevoalat decât ulterior. Doar nouă, celor pentru care totul se petrece mai atenuat, mai ponderat, mai calculat, şi pentru care tabuurile sociale sunt mult mai incluse în potenţialul instinctual sub forma unor autoconstrângeri, ne apar contradictorii puterea nedisimulată a acestei pietăţi şi puterea agresivităţii sau cruzimii. Religia, conştiinţa

atotputerii unui Dumnezeu ce pedepseşte sau ne face fericiţi nu are în sine un efect „civilizator" sau de atenuare a reacţiilor emoţionale. Reversul: religia este întotdeauna la fel de „civilizată", ca şi societatea sau stratul care o practică. Iar pentru că aici emoţiile sunt exprimate într-un mod pe care, în propriul nostru spaţiu vital, nu îl putem observa în general decât la copii, desemnăm expresiile şi formele acestora ca fiind „puerile".
Oriunde ne-am opri în documentele timpului, întâlnim situaţii asemănătoare: o viaţă cu o structură emoţională diferită de a noastră, o existenţă lipsită de siguranţă, fără prea mari perspective. Cel care în această societate nu iubea sau nu ura cu toată puterea sa, cel care în jocul pasiunilor nu-şi dovedea bărbăţia nu avea decât să se ducă la mănăstire, căci în viaţa lumească era la fel de pierdut ca şi cel care, în cadrul societăţii ulterioare şi îndeosebi la curte, nu reuşea, dimpotrivă, să-şi tempereze pasiunile, să-şi mascheze reacţiile emoţionale şi să se „civilizeze".
5. In ambele cazuri, structura societăţii este cea care pretinde şi educă un anumit standard de stăpânire a reacţiilor emoţionale: „Noi - afirmă Luchaire[112]—, cu moravurile şi obişnuinţele noastre paşnice, cu deosebit de grijulia protecţie pe care statul modern o asigură individului, avuţiei precum şi persoanelor", abia dacă ne putem face o idee despre o altfel de societate.
„La vremea aceea ţara se fărâmiţase în provincii şi locuitorii fiecărei provincii formau într-o anumită măsură o mică naţiune în sine, care le repudia pe toate celelalte. Aceste provincii erau, la rândul lor, divizate într-o multitudine de domenii latifundiare sau de feude, ai căror proprietari nu încetau să se lupte unii cu alţii. Nu doar domnii cei mari,

baronii, ci şi proprietarii mai mici ai vreunui castel trăiau într-o sălbatică izolare şi erau necontenit preocupaţi să poarte război împotriva «suveranilor» sau a altora de asemenea rang şi împotriva supuşilor acestora. Pe deasupra, exista o permanentă rivalitate între oraşe, între sate, între văi şi interminabile războaie între vecini, ce păreau alimentate de însăşi diversitatea acestor unităţi teritoriale." Această imagine ilustrează deja, într-o măsură mai accentuată, ceea ce până acum a fost adesea exprimat în general, şi anume interdependenţa structurii sociale şi a structurii afective. Nu există aici o putere centrală, care să fie suficient de mare pentru a-i forţa pe oameni să dea dovadă de stăpânire de sine. Iar dacă într-un teritoriu sau altul creşte puterea unei autorităţi centrale, dacă într-un teritoriu mai mare sau mai mic oamenii sunt forţaţi să trăiască paşnic, atunci se schimbă treptat şi modelarea afectivă şi standardul potenţialului instinctual. Atunci creşte treptat - după cum vom trata mai amănunţit în continuare - relativa stăpânire de sine şi „consideraţia oamenilor unul faţă de celălalt", iniţial în viaţa cotidiană, în viaţa normală în cadrul societăţii. Iar derularea prin agresivitate fizică va fi limitată la anumite enclave temporale şi spaţiale. Atunci când monopolul dominării fizice a fost transferat autorităţii centrale, nu orice deţinător de putere mai poate să-şi procure plăcere prin agresivitate fizică, ci doar puţini dintre aceştia, legitimaţi de puterea centrală, cum ar fi poliţistul faţă de delincvent, iar marile mase doar în vremurile de excepţie ale unor confruntări războinice sau revoluţionare, în lupta legitimată din punct de vedere social împotriva duşmanilor interni sau externi.
Dar chiar şi în aceste enclave temporale sau spaţiale din societatea civilizată, în cadrul

cărora beligerantei i se asigură un spaţiu de toleranţă mai mare, mai ales războaiele dintre naţiuni au devenit mai impersonale şi duc din ce în ce mai puţin la o defulare emoţională decât în Evul Mediu. Infrânarea necesară, precum şi transformarea agresivităţii, educate în viaţa cotidiană a societăţii civilizate, nu pot fi nici în cadrul acestor enclave anulate pur şi simplu. Cu toate acestea, acţiunea ar putea fi mai rapidă decât presupunem, dacă lupta fizică directă dintre un bărbat şi duşmanul pe care îl urăşte nu s-ar fi transformat într-un război mecanizat, care pretinde o strictă reglementare a reacţiilor emoţionale. In lumea civilizată, nici măcar în război individului nu îi mai este permis să confere în mod direct plăcerii sale acel spaţiu de toleranţă, amplificată la vederea duşmanului, ci el trebuie, indiferent de ceea ce simte, să lupte la comanda unui conducător invizibil sau pe care îl percepe doar prin intermediari, adesea împotriva unui duşman invizibil sau vizibil doar indirect. Este necesar să se creeze o nelinişte şi un pericol social imens, este necesară îndeosebi o propagandă dirijată intenţionat pentru ca în rândul unor mase mai mari de oameni să fie trezite şi

legitimate manifestările instinctuale, excluse din viaţa cotidiană civilizată, proscrise de societate, bucuria de a ucide şi de a distruge.

6. In orice caz, emoţiile au, într-o formă mai „rafinată", mai raţională, un loc legitim şi bine definit şi în viaţa cotidiană a societăţii civilizate. Iar această perspectivă este semnificativă pentru modul de transformare ce se petrece o dată cu civilizarea în cadrul potenţialului afectiv. Beligeranta şi agresivitatea, de exemplu, îşi găsesc o expresie permisă din punct de vedere social în întrecerile sportive. Iar aceasta se manifestă predominant în „contemplare", de pildă, urmărirea unui meci de box, în identificarea imaginară cu cei câţiva, puţini, cărora le este acordat un spaţiu de joc moderat şi precis reglementat în vederea descărcării emoţionale. Iar trăirea emoţională prin contemplare sau chiar şi prin simpla ascultare, prin intermediul unei relatări radiodifuzate, este o trăsătură deosebită, caracteristică pentru societatea civilizată. Este determinantă în dezvoltarea cărţii şi a teatrului, decisivă pentru rolul cinematografului în lumea noastră. Această transformare a ceea ce, iniţial, se prezenta ca o manifestare activă a plăcerii, adeseori agresivă, într-o plăcere a contemplării, mai pasivă, mai civilizată, deci într-o simplă plăcere vizuală, începe încă de la nivelul educaţiei prin normele de condiţionare a tinerilor.

în ediţia din anul 1774 a scrierii *Civilite* a lui La Salle se spune, de exemplu (p. 23):

„Les enfants aiment â porter la main sur Ies habits et Ies autres choses, qui leur plaisent; ii faut corriger en eux cette demangeaison, et leur apprendre a ne toucher que des yeux tout ce qu'ils voient."

(Copiilor le place să apuce cu mâna îmbrăcămintea şi tot ceea ce îi atrage. Este necesar ca această dorinţă să fie corectată şi să fie învăţaţi *să nu atingă decât cu privirea ceea ce văd.)*

între timp, aceasta a devenit o normă de condiţionare aproape firească. Faptul de a i se interzice prin autoconstrângere sociogenă să întindă mâna spontan după ceea ce-şi doreşte, după ceva ce-i place sau îi displace, este în mare măsură caracteristic pentru omul civilizat, întreaga modelare a gesturilor sale - oricât de diferite ar fi detaliile schematice ale acesteia la diversele naţiuni occidentale - este determinată decisiv de această necesitate.

S-a arătat mai sus că în procesul de civilizare utilizarea simţului mirosului, tendinţa de a

mirosi mâncărurile sau alte obiecte, este redusă la ceva oarecum animalic. Aici se manifestă una dintre inter-relaţionările din care rezultă în lumea civilizată pentru un alt organ perceptiv, pentru ochi, o semnificaţie cu totul specifică. Acesta devine încetul cu încetul, şi probabil în mai mare măsură decât urechea, un transmiţător al plăcerii, tocmai datorită faptului că satisfacerea

nemijlocită a nevoii de plăcere este îngrădită în societatea civilizată printr-un imens număr de interdicţii şi de bariere.
Dar si în cadrul acestei deplasări a manifestărilor instinctuale de laoactiuna-dice£.tă la contemplare există o evidentă curbă a moderării şi transformării umanizante a emoţiilor. De exemplu, boxul, pentru a ne limita doar la acesta, raportat la plăcerile vizuale ale unor faze trecute, este o incarnare deosebit de ponderată a înclinaţiilor spre agresivitate şi cruzime, care s-au transformat.
Un exemplu din secolul al XVI-lea ar putea fi grăitor în această privinţă. L-am ales dintr-o multitudine de exemple, pentru că reprezintă o materializare a cruzimii satisfăcute prin intermediul ochiului, în care bucuria de a chinui iese în evidenţă într-un mod deosebit de pur, şi anume fără nici o justificare raţională şi fără vreo disimulare ca pedeapsă sau ca mijloc educativ.
La Paris, în secolul al XVI-lea, una dintre bucuriile sărbătorii de Sfântul Ioan era de a arde de vii una sau două duzini de pisici. Această sărbătoare era foarte renumită. Poporul se aduna. Se cânta muzică festivă. Sub un fel de eşafodaj se amenaja un rug masiv. Apoi, deasupra eşafodajului era atârnat un sac sau un coş cu pisici. Sacul sau coşul era cuprins de flăcări. Pisicile cădeau pe rug şi ardeau, în timp ce mulţimea se înveselea auzind urletele şi mieunatul lor. De obicei, erau prezenţi regele şi curtea. Uneori, regelui sau delfinului li se rezerva onoarea de a aprinde rugul. Şi ni se transmite că odată, la dorinţa expresă a regelui Carol al IX-lea, a fost prinsă o vulpe care
a fost şi ea arsă[113].
în esenţă, cu siguranţă că acesta nu este un spectacol mai cumplit decât arderea ereticilor, decât torturarea sau decât execuţiile publice de orice fel. Ne pare mai cumplit doar datorită faptului că aici se dovedeşte plăcerea de a chinui ceva viu într-un mod atât de direct, de neînvăluit, de lipsit de scop, fără vreo scuză raţională. Repulsia " faţă de asemenea desfătări, care se trezeşte în noi la simpla relatare s despre această formă socială şi care, comparativ cu standardul prezent de reglementare a reacţiilor emoţionale, trebuie să treacă drept „normală", demonstrează din nou transformarea istorică a potenţialului afectiv, ceea ce permite totodată evidenţierea deosebit de clară a unui anumit aspect al transformării: multe dintre cele ce odinioară stârneau plăcere în prezent stârnesc indispoziţie. Azi, ca şi odinioară, nu este vorba doar de sentimente individuale. Arderea pisicilor cu ocazia sărbătorii de St.-Jean era o instituţie socială, ca meciurile de box sau cursele de cai în societatea de azi. Iar în ambele cazuri, desfătarea pe care şi-o asigură societatea reprezintă incarnări ale unui standard social afectiv, în ale cărui limite se menţin toate modelările individuale ale reacţiilor emoţionale, oricât de diverse ar fi. Cine iese din cadrul standardului social al manifestărilor instinctuale

trece întotdeauna drept „anormal". Astfel, în zilele noastre cineva ar trece drept „anormal" dacă ar dori, de exemplu, să-şi procure o plăcere în modul în care se căuta în secolul al XVI-lea satisfacţie în arderea pisicilor, tocmai pentru că educaţia normală a oamenilor în faza noastră de civilizare înfrânează plăcerea unei astfel de acţiuni prin teama educată sub forma autoconstrângerii. Evident, şi aici este vorba de un simplu mecanism psihic, pe baza căruia se înfăptuieşte transformarea istorică a vieţii afective: manifestările dictate instinctual şi exprimarea plăcerilor indezirabile din punct de vedere social sunt ameninţate şi pedepsite de măsuri care generează sau consolidează neplăcerea. în permanenta reapariţie a neplăcerii provocată ca pedeapsă de vreo ameninţare oarecare, şi în crearea obişnuinţei faţă de acest ritm, dominanta neplăcerii se leagă inevitabil de acea conduită care, la origine, se prea poate să fi fost cauzatoare de plăcere. Şi astfel, neplăcerea şi teama provocate social - astăzi, în nici un caz totdeauna, şi chiar şi azi reprezentate nu doar de părinţi - luptă cu plăcerea ascunsă. Ceea ce aici a devenit vizibil sub diverse aspecte ca avansare a barierei de pudoare, a pragului de aversiune, a standardului afectiv trebuie să fi fost declanşat de unele mecanisme de acest gen.
Rămâne să cercetăm mai îndeaproape ce modificare a structurii sociale a declanşat de fapt aceste mecanisme psihice, ce modificare a constrângerilor externe a declanşat „civilizarea" manifestărilor emoţionale şi a conduitei.

XI. Scene din viata unui cavaler

y

A ne întreba de ce se modifică conduita şi structura afectivă umană este în esenţă acelaşi lucru cu a ne întreba de ce se schimbă formele de viaţă ale oamenilor. în societatea medievală se prefiguraseră anumite forme de viaţă, iar individul era obligat să trăiască în cadrul acestora, în calitate de cavaler, de meseriaş aparţinând unei bresle sau de iobag; în societatea mai târzie, pentru individ au devenit obligatorii alte forme de viaţă, la care era nevoit să se adapteze; dacă era de rang nobiliar, putea să ducă o viaţă de curtean; dar nu mai putea, chiar dacă şi-ar fi dorit — şi mulţi îşi doreau -, să ducă viaţa mai liberă a unui cavaler. De la o anumită vreme încoace, această funcţie, această formă de viaţă nu a mai Existat în structura societăţii. Alte funcţii, de exemplu cea a meseriaşului breslaş sau cea a preotului, care în perioada medievală joacă un rol extraordinar de important, au pierdut mai mult sau mai puţin din însemnătate în structura de ansamblu a relaţiilor sociale. De ce se modifică în cursul istoriei funcţiile, formele de viaţă, la care individul este nevoit să se adapteze ca la nişte tipare modelate mai mult sau

mai puţin rigid? După cum am mai afirmat, în esenţă este o întrebare analoagă celei care se referă la cauzele determinante ale modificării vieţii instinctuale, ale modelării emoţionale şi a tot ceea ce are legătură cu acestea.
Am prezentat aici câteva consideraţii despre standardul afectiv al stratului superior din Evul Mediu. Ca o completare şi ca o trecere la întrebarea despre cauzele ce au determinat această schimbare, vom adăuga încă o scurtă impresie despre modul în care trăiau cavalerii, despre spaţiul vital pe care societatea îl deschidea aici individului de origine nobilă şi care îl încorseta. Imaginea acestui spaţiu vital, de fapt imaginea cavalerului, a ajuns să fie învăluită mai mult sau mai puţin într-o nebuloasă la scurt timp după ceea ce

numim „declinul" său. Fie că războinicul medieval era perceput doar ca un „nobil cavaler", reţinându-se doar ceea ce constituia aspectul măreţ, frumos, aventuros şi patetic al acestei vieţi, fie că era văzut doar ca un „feudal", evidenţiindu-se satrapul în relaţiile cu ţăranii şi doar ceea ce era sălbatic, crud, barbar în viaţa acestuia, sub presiunea valorilor şi aspiraţiilor din vremea observatorului, de cele mai multe ori imaginea simplă a spaţiului vital al acestui strat se deformează. Câteva gravuri, sau, pentru a fi mai exacţi, descrierea lor, pot contribui în acest caz la recompunerea imaginii respective. Pe lângă câteva scrieri răzleţe, moştenirea sculptorilor şi a pictorilor din acele vremuri ne permite uneori să percepem deosebit de pregnant particularitatea atmosferei sau, dacă dorim, modelarea reacţiilor emoţionale şi deosebirea faţă de cea specifică nouă, chiar dacă puţine opere plastice oglindesc viaţa cavalerului în contextul unor interdependenţe reale. Una dintre rarele cărţi ilustrate de acest fel, ce este drept, dintr-o perioadă relativ târzie, dintre anii 1475 şi 1480, o constituie seria de gravuri cunoscută sub denumirea, nu tocmai adecvată, de *Mittelalterliches Hausbuch (Registrul gospodăresc medieval).* Numele maestrului care a creat-o este necunoscut, dar trebuie să fi fost un bărbat ce cunoştea foarte bine viaţa cavalerească din vremea sa, care, spre deosebire de mulţi colegi ai săi într-ale meşteşugului, vedea lumea cu ochii cavalerului şi se identifica în mare măsură cu valorile sociale ale acestuia. Un indiciu deloc lipsit de importanţă îl constituie faptul că pe o pagină, dintre toţi meşteşugarii, nu l-a reprezentat în straie de curte decât pe bărbatul ce reprezenta propriul său meşteşug, ca şi pe fata din spatele acestuia, care îşi reazemă braţul de umărul său şi faţă de care el îşi manifestă în mod evident simţămintele. E posibil să avem de-a face cu un autoportret[114].

Gravurile provin, după cum am spus, din perioada târzie a cavalerismului, din vremurile lui Carol Temerarul şi Maximilian, ultimul dintre cavaleri. Interpretând blazoanele, în una sau alta dintre gravuri

sunt reproduşi chiar cei doi sau cavalerii din suitele lor. După cum s-a afirmat[115], „nu încape nici o îndoială că ni se prezintă vederii... Carol Temerarul sau vreunul dintre cavalerii burgunzi din anturajul său". Se poate să fie vorba în cazul anumitor scene de turnir despre o reprezentare directă a întrecerilor ce au avut loc după înfruntarea armată de la Neuss (1475), cu ocazia logodnei dintre Maximilian şi fiica lui Carol Temerarul, Măria de Burgundia. In orice caz, persoanele ce defilează dinaintea ochilor noştri sunt deja oameni ai epocii de tranziţie, în care, treptat, în locul unei aristocraţii cavalereşti, apare aristocraţia de curte. Iar câte ceva amintind de esenţa curteanului apare şi în aceste reprezentări. In ansamblul lor, ele oferă totuşi o idee foarte clară despre spaţiul vital specific vieţii cavalereşti, despre felul în care cavalerul îşi petrece zilele, despre lucrurile pe care le vede în jurul său. Şi, de asemenea, despre felul în care le priveşte.

Ce anume vedem?

In marea majoritate a cazurilor există un teren viran, extrem de puţine sunt indiciile cu privire la ceva citadin. Mici sate, holde, copaci, pajişti, dealuri, mici cursuri de apă şi adesea cetatea. Dar în aceste imagini nu apare încă nimic din nota de nostalgie, din atitudinea „sentimentală" faţă de „natură", care în scurt timp devine treptat sesizabilă, când o parte importantă a nobilimii este tot mai des nevoită să părăsească viaţa mai puţin

constrângătoare de la reşedinţa permanentă de la ţară, fiind tot mai legată de curtea semici-tadină, în raport de dependenţă faţă de regi sau principi. în aceasta constă una dintre cele mai importante deosebiri ale structurii afective perceptibile în aceste imagini. în vremurile ulterioare, conştiinţa operează în cazul reprezentării artistice o neobişnuit de severă şi extrem de specifică cernere a ceea ce se vede, care, într-un mod cu totul nemijlocit, face să se exprime gustul sau, mai exact formulat, modelarea afectivă a desenatorului. „Natura", peisajul deschis, care, la început, servea aproape exclusiv ca decor pentru personaje, este încărcată în reprezentare cu un licăr de nostalgie, când urbanizarea sau integrarea la curte a stratului superior avansează, iar despărţirea vieţii de la oraş de cea de la ţară devine mai sesizabilă; sau ea dobândeşte în cadrul imaginii, ca şi oamenii pentru care se constituie ca fundal, un caracter sublim, reprezentativ. în orice caz, se modifică *selecţia datorată sensibilităţii,* acel ceva din natură care apelează la simţire în cadrul reprezentării şi care este perceput drept ceva neplăcut sau respingător. Aceeaşi afirmaţie este valabilă şi cu privire la oameni. Multe din cele ce există la ţară, deci cu adevărat în „natură", încetează să mai fie gustate de publicul absolutist-curtenesc. Sunt prezentate dealurile, dar nu şi spânzurătoarea ridicată în vârful lor, şi nici cel ce atârnă în ştreang. Sunt reproduse holdele, dar nu şi

ţăranul îmbrăcat în zdrenţe, care îşi mână anevoie caii. Aşa cum tot ceea ce este „ordinar" şi „vulgar" dispare şi din limbajul de curte, tot astfel dispare şi din acele tablouri şi desene destinate stratului superior de la curte.

în gravurile incluse în *Hausbuch,* care oferă o imagine despre structura emoţională a stratului superior din Evul Mediu târziu, situaţia se prezintă diferit. Aici totul este altfel, spânzurătoarea, argaţii îmbrăcaţi în zdrenţe, ţăranii trudind din greu pot fi văzute în aceste desene la fel ca şi în viaţă şi lipseşte emfaza indusă din spirit protestatar, aşa cum avea să se întâmple mai târziu, ci faptele sunt prezentate firesc, ceva ce se vede zi de zi în jur, la fel ca un cuib de berze sau un turn de biserică. Nici unul dintre aceste elemente nu este în viaţă mai respingător decât celălalt, încât nu este respingător nici în reprezentarea artistică. Dimpotrivă, pretutindeni în Evul Mediu ţine de existenţa unui nobil bogat faptul că există cerşetori şi schilozi care întind mâna, ţărani şi meşteşugari care lucrează pentru el; această stare de lucruri nu reprezintă o ameninţare; el nu se identifică nicidecum cu aceştia; vederea lor nu îi trezeşte sentimente de repulsie. Iar pe seama mojicului, a ţăranului, se fac adesea
glume.

Aşa sunt şi aceste imagini. în primul rind, o serie de desene prezintă oamenii guvernaţi de o anumită zodie. Ei nu sunt grupaţi direct în jurul cavalerului, dar evidenţiază ceea ce vede el în jurul său. Apoi urmează o serie de file care arată nemijlocit cum îşi petrece viaţa un cavaler, preocupările şi plăcerile sale. Toate reprezintă, raportat la vremurile ulterioare, acelaşi standard de aversiune şi aceeaşi atitudine socială.

De la bun început, de exemplu, îi vedem pe cei născuţi sub semnul lui Saturn. Iată în plan apropiat un amărât pe cale de a eviscera un cal doborât sau poate de a-şi tăia bucata de carne de care are trebuinţă. Aplecându-se, pantalonii i-au alunecat în jos, i se văd fesele, iar o scroafă aflată în spate îi adulmecă dosul. O bătrână infirmă, pe jumătate în zdrenţe, trece

pe acolo. într-o mică văgăună aflată la marginea drumului stă un bărbat sărman, cu mâinile şi picioarele fixate în butuc, iar alături de el se află o femeie, cu o mână fixată în butuc şi cu cealaltă prinsă în cătuşe. Argatul unui ţăran sapă la malul unui pârâiaş ce se pierde în spatele copacilor şi dealurilor. în depărtare se văd ţăranul şi fiul său cel mic, care trudesc să-şi are pământul deluros cu un plug tras de un cal. în plan şi mai îndepărtat, un om îmbrăcat în zdrenţe este purtat spre spânzurătoare, iar lângă el stă mândru paznicul înarmat, ce poartă o pană la chipiu; pe cealaltă parte, călugărul îmbrăcat în rasă îi ţine în faţă o cruce mare; în urma lor vin călare cavalerul şi doi dintre oamenii săi. Sus, pe deal,

se află ştreangul cu un spânzurat ce atârnă şi roata pe care se află un leş. Păsări negre zboară de jur împrejur; una sfâşie un cadavru. Spânzurătoarea nu iese nicidecum în evidenţă. Există ca pârâul sau ca un copac; şi tot aşa este reprezentată suita cavalerului plecând la vânătoare. Trece călare un grup întreg. Domnul şi doamna adesea pe acelaşi cal. Vânatul dispare într-o pădurice; un cerb pare să fi fost atins. Mai în spate se vede un mic sat sau poate şi gospodăria, fântâna, roata morii, moara de vânt, câteva clădiri; îl vedem pe ţăran arându-şi ogorul; se uită după vânatul care tocmai se pregăteşte să străbată câmpul. La înălţime, într-o parte, se află cetatea, pe cealaltă parte, mai joasă, se află roata, ştreangul de care atârnă un spânzurat şi păsările ce se rotesc în zbor.
Spânzurătoarea, simbol al dreptului de jurisdicţie deţinut de cavaler, face parte din decorul vieţii acestuia. Se prea poate ca ea să nu aibă o importanţă covârşitoare; dar, în orice caz, nici nu oferă o privelişte deosebit de respingătoare. Condamnarea, executarea, moartea sunt cu mult mai prezente în acest tip de viaţă; de asemenea, toate acestea nu au fost încă deplasate *în spatele* decorului.
Acelaşi lucru este valabil pentru săraci şi pentru cei ce trudesc. „Wer soite uns den Acker buwen, ob ir alle herren waeret", cine să ne are pământul, dacă toţi sunteţi domni, declară în secolul al XHI-lea Bertholt von Regensburg[116] în una din predicile sale. Iar cu altă ocazie afirmă şi mai clar: vouă, creştinilor, vreau să vă vorbesc despre felul în care Dumnezeu cel atotputernic a rânduit sfânta creştinătate în zece feluri de oameni „unde welicher leie dienste die nidern den obern schuldic und untertaenic sint. Die ersten drier daz sint die hoehsten unde die hersten, die der almehtige got selbe dar zuo erwelt unde geordnet hat, daz in die andern siben alle untertaenic wesen suin und in dienen suin"[117]. Aceeaşi atitudine faţă de viaţă continuă să fie întâlnită şi în aceste imagini din secolul al XV-lea. Nu este respingător, ţine de ordinea naturală şi firească a lumii ca războinicii, nobilii să aibă răgaz să se distreze, iar ceilalţi să lucreze pentru ei. Nu există identificarea cu semenii. Nu există la orizontul aceste vieţi noţiunea că toţi oamenii ar fi „egali". Dar poate de aceea vederea celui ce lucrează nu are nimic ruşinos sau respingător.
Ne sunt prezentate moşia, bucuriile stăpânului: o tânără domnişoară de rang îi oferă tânărului său prieten o coroniţă de flori. Acesta extrage spre el. O altă pereche se plimbă strâns îmbrăţişată. Bătrâna servitoare priveşte încruntată la jocul dragostei acestor tineri. Alături trebăluiesc argaţii. Unul mătură curtea, altul ţesală calul, un al treilea aruncă de mâncare la raţe, dar slujnica îi face semn cu mâna de la fereastră, tânărul se întoarce, în curând va dispărea în casă. Nobile doamne se amuză. Iar în fundal se scălâmbăie nişte ţărani. Pe acoperiş a poposit o barză.

Apoi vedem o curte mică la malul lacului. Pe podeţ se află un tânăr nobil împreună cu soţia sa. Sprijinindu-se de parapet, privesc cum argaţii prind în apă peşti şi raţe. Trei doamne tinere se plimbă cu barca. Smocuri de trestie, tufişuri, în depărtare zidurile unui mic oraş.

Sau vedem cum la poalele unui munte împădurit meşterii construiesc o casă. Stăpânul şi stăpâna cetăţii îi privesc. In muntele mic au fost săpate galerii pentru exploatarea pietrei. îi vedem pe lucrători cum sfărâmă rocile, iar pe alţii transportând pietrele. In plan apropiat, nişte oameni lucrează la construcţia pe jumătate ridicată. In prim-planul imaginii, nişte lucrători se ceartă; tocmai sunt pe cale de a se năpusti unul asupra celuilalt şi de a se înjunghia. Seniorul se află nu departe de ei. Ii arată soţiei spectacolul oferit de cei aflaţi în dispută; deplina linişte a cavalerului şi a soţiei sale se află în contrast izbitor cu gesturile agitate ale celor ce se bat. Plebea se bate. Seniorul nu are nimic de-a face cu aceasta. El trăieşte în altă
sferă.

Nu întâmplările în sine, care în bună măsură nu s-ar desfăşura nici azi altfel, ci îndeosebi realitatea lor şi modalitatea de reprezentare subliniază contrastul situaţiei emoţionale. Straturile superioare din faze mai târzii nu au mai permis ca astfel de întâmplări să fie desenate. încetaseră a mai fi pe măsura sensibilităţii lor. Nu era „frumos". Nu avea ce căuta în „artă". Şi în cel mai bun caz la olandezi, care reprezentau straturile stării de mijloc şi straturi pronunţat necurteneşti, de exemplu la Brueghel, regăsim şi mai târziu un standard al aversiunii care le permitea să reprezinte în imagini infirmi, ţărani, spânzurători sau oameni ce tocmai dădeau curs necesităţilor trupeşti. Dar în acest caz standardul respectiv se leagă de o cu totul altă sensibilitate socială decât aici, în cazul stratului superior din Evul Mediu târziu.

Aici, prezenţa celorlalţi, adică a straturilor lucrătorilor, este firească. Ţine de decorul indispensabil al vieţii cavalereşti. Seniorul trăieşte în mijlocul lor. Nu-l şochează să-l vadă pe argat muncind lângă el şi nici când acesta se distrează în felul său. Dimpotrivă, este un element integrant al conştiinţei sale de sine, al orgoliului său faptul că oamenii se mişcă în jur şi că el nu este ca ei, că este stăpânul lor. Acest sentiment este în repetate rânduri exprimat în gravuri. Nu există nici măcar una în care ocupaţiilor şi gesturilor *courtoises* să nu le fie opuse cele vulgare ale stratului inferior. Fie că merge călare, vânează, iubeşte sau dansează, ceea ce face seniorul este nobil şi *courtois,* ceea ce fac argaţii şi ţăranii este grosolan şi necioplit. Sentimentul de aversiune, caracteristic pentru stratul superior medieval, încă nu pretinde ca tot ceea ce este vulgar să fie împins în culisele vieţii, iar astfel şi în afara imaginilor. Reacţiile emoţionale

le sunt satisfăcute ştiind că sunt diferiţi de ceilalţi. *Vederea contrastului le sporeşte plăcerea de viaţă*; şi trebuie amintit faptul că, într-o formă oarecum mai estompată, ceva din plăcerea unor astfel de contraste se regăseşte, de exemplu, şi la Shakespeare. Oriunde se remarcă moştenirea stratului superior medieval se regăseşte aceeaşi atitudine absolut neatenuată. Cu cât progresează în societate interrelaţionarea şi diviziunea muncii, cu atât mai dependente devin şi straturile superioare de celelalte straturi şi cu atât mai mare

devine forţa socială a acestor straturi, cel puţin potenţial, în schimb, acolo unde stratul superior este format în primul rând din războinici, acolo unde aceştia impun iniţial celorlalte straturi dependenţa prin sabie şi prin monopolul armelor, desigur că legătura cu aceste straturi - şi dependenţa faţă de ele - nu este cu totul absentă. Dar ea este incomparabil mai mică. în acelaşi timp este mai mică — fapt ce rămâne de asemenea de demonstrat mai exact - presiunea de jos în sus. în mod corespunzător, sentimentul de dominanţă a stratului superior, dispreţul faţă de celelalte straturi sunt deosebit de puţin mascate, constrângerea la reţinere este mai redusă, ca şi controlarea vieţii instinctuale în general.
Celui ce întreprinde o astfel de retrospectivă îi este rareori dat să întâlnească o asemenea naturaleţe a conştiinţei de dominare şi un asemenea dispreţ patriarhal, bazat pe siguranţa de sine, prezentate atât de grăitor ca în aceste gravuri. Faptul reiese nu doar din gestul cu care nobilul îi arată soţiei sale lucrătorii care se ceartă sau care toarnă o topitură în nişte forme şi care, datorită vaporilor urât mirositori, îşi ţin nasul cu mâna, nu doar acolo unde seniorul asistă la felul cum argaţii se îndeletnicesc cu prinderea peştilor şi nu doar prin repetata reprezentare a ştreangului de care atârnă un spânzurat, ci şi din modalitatea firească şi lipsită de ostentaţie prin care gestului nobil al cavalerului îi este juxtapus cel grosolan al oamenilor din popor.
Iată turnirul. Muzicanţii intonează o melodie. Măscăricii fac farse grosolane. Spectatorii nobili, de cele mai multe ori domnul şi doamna călare pe acelaşi cal, se întreţin. Pot fi văzuţi ţăranii, orăşenii, medicul, identificabili după straiele pe care le poartă. în centru, cei doi cavaleri, oarecum neajutoraţi în armurile lor grele, sunt gata de luptă. Prietenii le dau sfaturi. Unui cavaler tocmai i se aduce o lance lungă. Apoi crainicul dă semnalul. Cavalerii se năpustesc îndreptându-şi lăncile unul spre celălalt. Iar în planul îndepărtat, în paralel cu îndeletnicirea *courtoise* a domnilor, este prezentată cea vulgară, a poporului, un concurs călare la care participanţii se dedau la tot felul de măscări. Un bărbat se agaţă de coada unui cal. Călăreţul se înfurie. Ceilalţi îşi biciuiesc caii şi se îndepărtează într-un galop oarecum grotesc.

Iată tabăra de război. Afeturile de tun au format o baricadă circulară de care. In interior sunt ridicate corturi imense, cu diverse blazoane şi stindarde, printre care şi drapelul imperial. In centru, înconjurat de cavaleri, poate fi văzut regele sau chiar împăratul. Un sol călare tocmai îi aduce o veste. Dar la poarta taberei privirea se opreşte asupra unor femei cerşind, cu copiii alături, implorând cu braţele ridicate, în timp ce un bărbat călare, îmbrăcat în armură, aduce un prizonier încătuşat. In plan mai îndepărtat se vede ţăranul care îşi ară ogorul. In afara zidului de apărare a taberei sunt împrăştiate oseminte, leşuri de animale, un cal mort, o cioară şi un câine fără stăpân care se înfruptă din acestea. Ascuns după car un ţăran stă pe vine, uşurându-se.
Sau, sub semnul lui Marte, vedem cum cavalerii atacă un sat. în plan apropiat, un mercenar înjunghie un ţăran, în dreapta, probabil într-o capelă, este spintecat un alt bărbat, pentru a fi deposedat de bunuri. Pe acoperiş, berzele stau nestingherite

în cuibul lor. In următorul plan, un ţăran vrea să fugă sărind peste gard, dar cavalerul călare îl ţine de colţul cămăşii, care iese din straie. Femeia unui ţăran ţipă şi imploră, ridicând mâinile. Un ţăran încătuşat, tânguindu-se amărât primeşte de la un cavaler călare o lovitură după ceafă; mai departe, nişte cavaleri înarmaţi până în dinţi dau foc unei case, un altul mână vitele de acolo şi doboară la pământ o ţărancă ce vrea să-l împiedice; sus, în micul turn al bisericii săteşti, se înghesuie ţăranii, privind de la fereastră cu feţe înfricoşate. In plan extrem, pe un deal, se află o mănăstire fortificată; de după zidurile înalte se vede acoperişul bisericii pe care se înalţă crucea. Ceva mai sus, pe alt deal, este situată o cetate sau o altă clădire a mănăstirii. Iată la ce l-a inspirat pe desenator constelaţia zeului războiului. Gravura este realizată într-o tonalitate deosebit de vioaie. Ca şi la o serie de alte gravuri, se creează senzaţia vederii nemijlocite a unor evenimente petrecute în realitate. Senzaţia se creează datorită faptului că gravurile nu au devenit încă „sentimentale", că prin intermediul lor încă nu grăieşte acea constrângere puternică a reacţiilor emoţionale, care de acum înainte, pe parcursul unei faze îndelungate, face ca în reprezentările artistice pentru straturile superioare să fie exprimate, într-un mod tot mai exclusivist, idealurile acestora şi care obligă la suprimarea a tot ceea ce contrazice pragul crescând de jenă. Aici pur şi simplu se relatează despre felul cum cavalerul vede şi percepe lumea. Selecţia sentimentelor şi şabloanele aplicate reacţiilor emoţionale, care vor permite să fie reprodus în reprezentarea artistică ceea ce este plăcut şi vor reprima ceea ce este neplăcut, ruşinos sau respingător, lasă să treacă în mod cu totul nestânjenit numeroase fapte care, ulterior, în cel mai bun caz, vor mai pătrunde în reprezentarea artistică doar acolo unde este exprimat

în mod conştient sau inconştient un protest împotriva cenzurării manifestărilor instinctuale, exercitat de stratul superior, protest care tocmai în acest fel va fi accentuat sau încărcat într-o anumită manieră. Aici ţăranul nu este nici demn de compasiune şi nici un reprezentant al virtuţii; nu este nici un reprezentant al viciului inveterat. Este pur şi simplu jalnic şi întrucâtva ridicol, aşa cum îl vede cavalerul. Lumea este centrată în jurul cavalerului. Câinii înfometaţi, femeile cerşind, caii intraţi în putrefacţie, argaţii care se tupilează pe lângă zidul de apărare, satele incendiate, ţăranii jefuiţi şi ucişi, totul face parte din peisajul acestor fiinţe, ca şi turnirul sau vânătoarea. Aşa a creat Dumnezeu lumea: unii sunt domni, ceilalţi argaţi. Nimic respingător în acest fapt.

Aceeaşi deosebire în standardul reacţiilor emoţionale chiar şi între societatea cavalerească târzie şi cea care avea să urmeze, cea abso-lutist-curtenească, se dovedeşte şi în felul în care este reprezentată iubirea. Iată-i pe oamenii guvernaţi de semnul Venerei. Din nou privim până departe într-un peisaj deschis. Vedem

nişte dealuri line, meandrele unui râu, tufărişul şi o pădurice. In plan apropiat se plimbă trei sau patru perechi de tineri nobili, de fiecare dată un tânăr domn împreună cu o tânără domnişoară; se plimbă în cerc în acordurile muzicii, ceremonioşi, eleganţi, cu toţii purtând pantofi la modă, cu botul ascuţit. Mişcările le sunt măsurate şi armonioase; unul poartă o pană mare la pălărie; alţii cununi în păr. Poate că este un fel de dans lent ceea ce vedem. în spate se află trei flăcăi care cântă, un bufet cu fructe şi băuturi, de care se sprijină un tânăr ce are menirea să-i servească.
Pe partea opusă, în spatele unui gard cu portiţă, există o grădiniţă. Copacii formează un fel de boltă, sub care este amplasat un hârdău pentru baie, de formă ovală, în care se află un tânăr dezbrăcat. Cuprins de dorinţă, acesta o prinde cu mâna pe tânăra dezbrăcată ce tocmai se urcă şi ea în cadă. Ca şi mai sus, bătrâna servitoare, care aduce băuturi şi fructe, priveşte cu o figură încruntată la jocul dragostei practicat de tineri; aşa cum se distrează domnii în planul apropiat, procedează şi argaţii în planul îndepărtat. Unul dintre aceştia tocmai se aruncă asupra unei slujnicuţe, deja culcată la pământ, cu fustele suflecate. Se mai uită o dată în jurul său, să nu fie cineva prin preajmă. Pe cealaltă parte, doi tineri din popor dansează făcând nişte gesturi ample, asemănătoare cu cele ale dansurilor maure, o rotaţie; un al treilea le cântă muzica pe care să danseze.
Sau, tot într-un peisaj deschis, vedem o clădire mică din piatră ce adăposteşte baia, în faţa căreia se află o curticică înconjurată de un zid de piatră. Privirea ne poartă mai departe. Se întrezăreşte un drum, apoi nişte tufişuri, un şir de copaci duce spre depărtări. Prin

curtea din faţa clădirii se plimbă perechi de tineri; unul dintre ei admiră fântâna construită în stilul epocii, alţii fac conversaţie, un tânăr ţine un şoim pe braţ. Câini, o maimuţică, plante în ghivece.
Printr-o fereastră ogivală deschisă se vede interiorul băii. Doi tineri şi o fată stau în apă fără straie şi fac conversaţie. O a doua fată, deja dezbrăcată, tocmai deschide uşa, pentru a li se alătura în apă. In marea arcadă deschisă a sălii de baie se află un băiat, care le cântă ceva la chitară. Sub arcadă se vede robinetul prin care curge apa. In faţa clădirii, într-un butoi cu apă, sunt puse la răcit băuturile. Pe o măsuţă din apropiere sunt aranjate nişte fructe şi un potir, alături se află un tânăr nobil, cu o coroniţă pe cap şi cu creştetul sprijinit elegant în mână. Sus, de la cel de-al doilea etaj al băii, slujnica şi argatul privesc cum se distrează domnii.
După cum putem observa, în această gravură relaţia erotică dintre bărbat şi femeie este cu mult mai puţin ascunsă decât în faza ulterioară, când în relaţiile ce se creează între oameni în societate, ca şi în tablouri, ea este perceptibilă pentru oricine, dar, în cel mai bun caz, ceva mai voalat. Nuditatea nu este încă atât de dublată de sentimentul pudorii încât, în cadrul unui tablou, pentru a eluda oarecum controlul intern sau extern al societăţii, să nu poată fi lăsată să apară decât în mod sentimental, sub forma veşmântului elen sau

roman.
Trupul nud nu este însă nici aici reprezentat aşa cum, în vremurile ulterioare, avea să circule uneori în unele „desene private", date în secret din mână în mână. Aceste scene de amor nu sunt în nici un caz „obscene". Dragostea este reprezentată aici ca orice ţine de viaţa cavalerului, precum turnirurile, vânătoarea, campaniile militare sau jafurile. Scenele nu sunt accentuate în mod deosebit; în reprezentare nu se simte nimic din acea violenţă, din tendinţa de a stimula sau de a da curs unei dorinţe refulate în viaţă, de ceea ce este „obscen". Această reprezentare nu este produsul unui psihic constrâns; nu determină dezvăluirea a ceva „secret" prin încălcarea unor tabuuri. Pare cu totul dezinvoltă. Maestrul a desenat şi aici ceea ce pare să fi văzut de nenumărate ori în viaţa sa. In virtutea atitudinii dezinvolte, a firescului cu care este adusă aici la lumina zilei relaţia dintre sexe, în comparaţie cu standardul de pudoare şi cel de aversiune specifice nouă, definim acest comportament ca „naiv". Ocazional, întâlnim în *Hausbuch* chiar şi un anumit comic - pentru percepţia noastră de-a dreptul grosolan -, ca şi la ceilalţi maeştri din această fază, cum ar fi la Meister E.S. şi, eventual copiat de la acesta, chiar şi la maestrul autor al *Bandrollen*[lls], care urmăreşte un efect de popularizare. Chiar şi preluarea unor astfel de motive de către un copist popularizator, care se prea poate să fi fost monah, arată cât de diferit era, în această fază, standardul social al sentimentului

de pudoare. Dar şi aceste fapte sunt prezentate la fel de firesc ca un detaliu oarecare al veşmintelor. Este o glumă, grosolană desigur, dacă vrem s-o numim astfel, dar în esenţă cu nimic mai grosolană decât gluma pe care autorul şi-o permite atunci când, în cazul ţăranului urmărit, un colţ de cămaşă iese din straie, de care cavalerul îl poate apuca, sau când bătrâna servitoare, care asistă la jocul dragostei la care se dedau tinerii, este reprezentată privindu-i cu o figură mânioasă, ca şi cum ar fi ironizată pentru faptul că este prea bătrână ca să mai aibă parte de asemenea plăceri.
Toate acestea sunt expresii ale predispoziţiei psihice a unei societăţi în care oamenii dădeau curs cu mult mai uşor, mai rapid, mai spontan şi mai nonşalant instinctelor şi sentimentelor, în care reacţiile emoţionale erau mai fireşti, totodată pendulând însă între extreme mai imprecis şi mai puternic decât avea să se întâmple ulterior. In cadrul acestui standard de reglementare a reacţiilor emoţionale, caracteristic întregii societăţi laice a Evului Mediu, existau, desigur, atât pentru ţărani, cât şi pentru cavaleri, diferenţieri considerabile. Dar şi pentru oamenii cărora le era specific acest standard exista o serie întreagă de interdicţii ale manifestării instinctelor. Doar că ele convergeau în altă direcţie; nu atinseseră acelaşi nivel ca în vremurile de mai târziu şi nu luau forma unei autoconstrângeri durabile, constante şi aproape automate. Tipul de integrare şi de dependenţă în care convieţuiau aceşti oameni nu îi obliga să ascundă unii de ceilalţi necesităţile trupeşti sau să-şi înfrâneze într-o asemenea măsură agresivitatea, ca în faza următoare. Faptul era valabil pentru toată lumea. Totuşi, în cazul ţăranului, spaţiul de manifestare a agresivităţii era mai limitat decât în cazul cavalerului: era limitat la cei de o seamă cu el. în cazul cavalerului era tocmai invers, manifestarea acestuia fiind mai puţin limitată în afara stratului din care făcea parte decât în cadrul acestuia; căci aici era reglementată prin codul cavaleresc. Probabil că ţăranului îi era impusă o constrângere

socio-genă pur şi simplu datorită faptului că nu avea suficient de mâncare, ceea ce reprezintă cu certitudine o restricţionare în cel mai înalt grad a manifestărilor instinctuale, care se exprima în întregul comportament uman. Dar nimănui nu-i păsa, iar situaţia socială a acestuia nu prea crea necesitatea ca el să-şi impună constrângeri cu privire la suflatul nasului, la scuipat sau la lăcomia cu care se năpustea asupra bucatelor la masă. Tocmai în această direcţie constrângerile erau mai puternice în societatea cavalerească. Pe cât ar apărea de, unitar standardul medieval de stăpânire a reacţiilor emoţionale, în comparaţie cu evoluţia afectelor din perioadele ulterioare, existau în interiorul acestuia diferenţe considerabile, corespunzător stratificării societăţii laice, ca să nu mai amintim de societatea ecleziastică; aceste diferenţe vor trebui cercetate în continuare în detaliu. Ele

devin deja sesizabile în aceste imagini, dacă se face o comparaţie între mişcările moderate şi, pe alocuri, chiar manierate, ale nobililor cu cele largi şi mai grosolane ale argaţilor şi ţăranilor.

Exprimarea reacţiilor emoţionale la omul medieval este în totalitate mai spontană şi mai libertină decât în vremurile ulterioare. Dar nu este în nici un caz în mod *absolut* neîngrădită sau nemodelată social. In această privinţă nu există un punct zero. Omul ce nu este supus restricţiilor este o fantomă. Tipul, intensitatea şi prelucrarea interdicţiilor şi a constrângerilor, precum şi a dependenţelor, se transformă însă în nenumărate feluri, o dată cu acestea tensiunea şi echilibrul reacţiilor emoţionale, precum şi gradul şi felul satisfacţiei căutate şi găsite de individ.

Aceste gravuri, privite în interdependenţa lor, ne permit să ne facem o anumită imagine despre felul în care cavalerul caută satisfacţia şi o găseşte. Se prea poate ca în aceste vremuri să-l întâlnim mai des la curte decât înainte. Dar cetatea şi curtea seniorială, dealul, pârâul, ogorul şi satele, copacii şi pădurile continuă să constituie fundalul firesc şi cu totul lipsit de sentimentalism al vieţii sale. Aici este la el acasă şi aici este stăpân. Viaţa sa este în esenţă împărţită între campaniile militare, turniruri, vânători şi jocurile dragostei. Dar încă din secolul al XV-lea şi, în mod mai accentuat, în secolul al XVI-lea, această stare de lucruri se modifică. La curţile princiare semicitadine, parţial din elemente ale vechii nobilimi şi parţial din elementele aflate în ascensiune, se formează o nouă aristocraţie, cu un nou spaţiu vital, cu noi funcţii şi, în mod corespunzător, cu o altă modelare a reacţiilor emoţionale.

Oamenii percep deosebirea şi o exprimă. In anul 1562, un oarecare Jean du Peyrat traduce în franceză scrierea despre maniere a lui della Casa. Titlul este *Galatee ou la maniere et fasson comme le gentilhomme se doit gouverner en toute compagnie.* încă din acest titlu este exprimată limpede constrângerea mai puternică ce îi este acum impusă nobilului. Dar Peyrat evidenţiază şi mai clar în prefaţa cărţii sale diferenţa dintre pretenţiile ridicate de viaţă cavalerului şi cele pe care viaţa curtenească le emite faţă de nobil:

„Toute la vertu et perfection du Gentilhomme, Monseigneur, ne consiste pas â piquer bien un cheval, â manier une lance, â se tenir propre en son harnois, â s'aider de toutes armes, â se gouverner modestement entre Ies dames ou â dresser l'Amour: car c'est un des exercices encor que l'on attribue au gentilhomme; ii y a plus, le service de table devant Ies Roys et Princes, la fason d'ageancer son language respectant Ies personnes selon leurs degrez et qualitez, Ies oeillades, Ies gestes et jusques

au moindre signe et clin d'oeil qu'il scauroit faire." Se consemnează aici în rândul virtuţilor şi împlinirilor specifice timpului, ca stil şi spaţiu de viaţă ale nobilului, tocmai ceea ce se

poate vedea în gravurile incluse în *Hausbuch*: faptele de arme şi jocurile iubirii.
Acestora le este opusă cizelarea ce a avut loc în evoluţia ulterioară şi totodată noul spaţiu vital al nobilului aflat în slujba principelui. Perfecţiunea nobilului nu constă doar în faptul că ştie să poarte zalele şi că se pricepe să mânuiască toate armele, nici în faptul că, în caz de nevoie, reuşeşte să se stăpânească dacă se află printre doamne, şi nici doar din „â dresser l'Amour", chiar dacă şi aceasta este înţeleasă ca o funcţie a nobilului; este mai mult decât atât. Aici se înscriu serviciul pe care trebuie să-l presteze la masa regilor şi a prinţilor, felul de a-şi controla vorbirea, aleasă după rangul şi starea persoanelor, privirile, gesturile, totul, până la cea mai neînsemnată mişcare, până la felul cum clipeşte din ochi.
O nouă constrângere, o nouă şi mai exactă reglementare şi modelare a conduitei, aşa cum viaţa cea veche, cavalerească, nu considera nici necesar şi nici posibil, îi sunt acum pretinse nobilului. Acestea sunt consecinţele noii dependenţe, mai puternice, în cadrul căreia se situează de acum înainte nobilul. El încetează să mai fie omul relativ liber, stăpân pe cetatea sa, iar cetatea încetează să mai fie patria sa. Acum trăieşte la curte. Este în slujba principelui. II serveşte la masă. Iar la curte convieţuieşte cu alţi oameni, mulţi la număr. Este obligat să se comporte faţă de aceştia cu precizie, în funcţie de rangul lor şi de al său propriu. Trebuie să înveţe să-şi dozeze exact gesturile, corespunzător rangului diferit şi consideraţiei de care se bucură la curte diversele persoane, măsurându-şi foarte bine vorbele şi contro-lându-şi până şi privirea. O nouă autodisciplinare, o incomparabil mai puternică păstrare a cumpătului le sunt impuse oamenilor de noul spaţiu vital şi de noua formă de integrare.
Atitudinea exprimată în forma sa ideală prin conceptul de *courtoisie* se transformă treptat în altă atitudine, care de acum înainte îşi va găsi tot mai mult expresia în conceptul de *civilite.*
Traducerea scrierii despre Galateo a lui Jean du Peyrat este reprezentativă şi din punctul de vedere al vorbirii pentru aceste vremuri de tranziţie. Până prin anii 1530 sau 1535, în Franţa supremaţia conceptului de *courtoisie* nu este concurată de nici un alt termen. Spre sfârşitul secolului, conceptul de *civilite* dobândeşte încetul cu încetul întâietate, fără să fi dispărut însă celălalt. Acum, în jurul anutui 1562, sunt folosite simultan ambele concepte, fără ca vreunul să predomine în mod evident.
„Le Livre traictant de l'institution d'un jeune Courtisan et Gentilhomme soit garenty - afirmă Peyrat în dedicaţia cărţii sale - de celuy qui est comme le paragon et miroir des autres en *courtoisie, civilite,* bonnes mceurs et louables coustumes".

Dar cel căruia îi sunt adresate aceste cuvinte este tocmai acel Henric de Bourbon, prinţ de Navarra, a cărui viaţă simbolizează în modul cel mai evident tranziţia de la omul medieval la curtean, cel care, ca Henric al IV-lea, devine în mod direct executorul acestei transformări în Franţa şi care, adesea împotriva voinţei sale, se vede nevoit să-i determine prin forţă sau chiar să-i condamne la moarte pe opozanţii tranziţiei ce nu înţeleg faptul că, din domni şi cavaleri liberi, trebuie să

devină slujitori ai regelui, situându-se în raport de dependenţă faţă de acesta[119].

Note la *Introducere*

Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory,* Glencoe, 1963, pp. 359 şi urm.

Ibidem, p. 359.

Idem, Social Structure and Personality, Glencoe, 1963, pp. 82, 258 şi urm. Opinia conform căreia transformarea socială în sensul unei modificări structurale trebuie înţeleasă ca o disfuncţionalitate a unei stări sociale, care în mod normal este stabilă, se regăseşte în opera lui Parsons în numeroase locuri (vezi, de exemplu, Talcott Parsons, N.J. Smelser, *Economy and Society,* Londra, 1957, pp. 247 şi urm.). Şi la Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure,* Glencoe, 1959, p. 122, regăsim ideea că unei stări sociale ideale, chiar dacă în aparenţă este înţeleasă ca reală, în care nu există contradicţii şi nici tensiuni, i se opune alta, în care fenomene apreciate ca „disturbante", deci „disfuncţionale" („dysfunctional"), exercită asupra structurii sociale, care în mod normal este lipsită de tensiuni şi imuabilă, o presiune în sensul „transformării".

Problema pusă aici în discuţie nu este identică, după cum se vede, cu problema care în mod tradiţional este discutată cu ajutorul conceptelor de „statică" şi „dinamică". în cazul discuţiilor tradiţionale apare de altfel adeseori întrebarea pentru ce procedeu, pentru ce metodă trebuie optat în cercetarea fenomenelor sociale: o metodă cu ajutorul căreia să fie delimitată o anumită perioadă de timp, sau o metodă care să implice studierea unor procese îndelungate? în schimb, în cazul de faţă nu este adusă în discuţie metoda sociologică şi nici măcar selecţia sociologică a problemelor ca atare, ci aceea a concepţiei despre societate, despre configuraţiile umane, care fundamentează utilizarea diverselor metode şi diverselor tipuri de selecţie a problemelor. Aceste aserţiuni nu contrazic posibilitatea de a cerceta din punct de vedere sociologic stările sociale de scurtă durată. Astfel de probleme sunt perfect legitime şi indispensabile în cercetarea sociologică. Ceea ce afirmăm aici se îndreaptă împotriva unui anumit tip de concepţie teoretică care adeseori, dar în nici un caz în mod obligatoriu, se împleteşte cu cercetările sociologice empirice ale unor stări. Cu siguranţă că este posibil să fie întreprinse cercetări empirice asupra unor stări, al căror cadru teoretic de referinţă să fie reprezentat de diferite jnodele ale unor transformări, procese, dezvoltări sociale. Dezbaterea cu privire la raportul dintre „statica socială" şi „dinamica socială" suferă de pe urma faptului că nu se face suficient de tranşant diferenţierea între cercetarea empirică a unor probleme de natură sociologică de scurtă durată şi metodele adecvate acestui scop, pe de o parte, şi modelele teoretice care devin - în mod explicit sau nu - călăuzitoare atunci când se enunţă problemele şi se prezintă rezultatele cercetării, pe de altă parte. Utilizarea de către Merton a conceptelor de „statică" şi „dinamică" în lucrarea

NOTE

citată mai sus dovedeşte cât se poate de clar acest neajuns al capacităţii de diferenţiere, de exemplu atunci când vorbeşte despre faptul că, în cadrul unei teorii sociologice a funcţiilor, divergenţa dintre statică şi dinamică poate fi depăşită dacă se consideră că discrepanţele, tensiunile şi contradicţiile sunt „disfuncţionale" în sensul „sistemelor sociale" existente, ceea ce înseamnă o proastă funcţionare, dar sunt „instrumentale"
în sensul transformării.

Tendinţele spre unificare ale naţiunilor europene ar putea fi desigur în mare măsură impulsionate ca urmare a unor tot mai frecvente şi lungi şiruri de interdependenţe, îndeosebi economice şi militare. Dar zdruncinarea tradiţionalei reprezentări de sine naţionale, specifică ţărilor europene, a creat în toate aceste ţări disponibilitatea de a-şi adapta propria atitudine - ezitant şi cel puţin pentru început cu titlu de încercare - în sensul unei interdependenţe funcţionale mai pronunţate, în ciuda tradiţiei

naţional--centriste. Dificultatea demersului constă tocmai în faptul că, pe baza socializării de orientare naţional-centristă a copilului şi a adultului, în toate aceste ţări propria naţiune va ocupa locul predominant, în timp ce marea formaţiune supranaţională, aflată în formare, nu va avea pentru început decât o semnificaţie „raţională", aproape deloc afectivă. Această deosebire este demnă de o cercetare comparată mai extinsă decât este posibil în acest loc. Dar în linii mari poate fi explicată în câteva cuvinte. Ea este dependentă de tipul şi amploarea valorilor specifice elitelor preindustriale, deţinătoare ale puterii, care pătrund în sistemul de valori al straturilor industriale ce ajung la putere şi al reprezentanţilor
lor.
In Germania, dar şi în alte ţări ale Europei continentale, se observă un tip de conservatorism burghez, determinat în foarte mare măsură de valorile elitelor preindustriale - dinastice, agrare şi militare - ale puterii. De aceste valori se leagă un dispreţ cât se poate de explicit faţă de tot ceea ce în Germania este desemnat ca „Geschăftswelt", lumea afacerilor, deci faţă de comerţ şi industrie, şi o neechivocă supralicitare a statului, a „entităţii sociale", în comparaţie cu omul privit ca atare, cu „individul". Oricărei ţări, în care asemenea valori joacă un rol predominant în conservatorismul straturilor industriale, îi este, desigur, intrinsecă o tendinţă sensibil antiliberală. De pe poziţiile acestei tradiţii, aprecierea personalităţii individuale, a iniţiativei individuale şi, în mod corespunzător, aprecierea redusă a „entităţii statale", deci aprecierea lumii afacerilor care pledează în favoarea concurenţei libere, generează sentimente negative. In ţările în care elitele agrare preindustriale s-au menţinut mai puţin distante, în uzanţele vieţii şi în cadrul sistemului de valori, faţă de activităţile comerciale şi îndeosebi faţă de aceia care îşi câştigau existenţa de pe urma unor astfel de operaţiuni, şi în care puterea principilor şi a societăţii curteneşti, în calitatea lor de centre ale statului a fost limitată, precum în Anglia, sau inexistentă, precum în America, grupările burgheze aflate în ascensiune, care au devenit treptat stratul dominant, au dezvoltat un anumit tip de conservatorism ce a fost - după toate aparenţele -pe deplin compatibil cu idealul concurenţei individuale, al neamestecului statului, al libertăţii individuale, deci cu valorile specific liberale. Cu privire la câteva dintre dificultăţile specifice ale acestui naţionalism libe-ral-conservator, la aparent neproblematica afirmare a „individului" şi a
NOTE

naţiunii, a „entităţii statale" ca valoare supremă, va mai fi câte ceva de spus în acest studiu.
Această înlocuire a unei ideologii orientate spre viitor cu una orientată către prezent este uneori disimulată printr-un mic artificiu de gândire, recomandabil oricărui sociolog interesat de studiul ideologiilor, ca un exemplu pentru modalitatea subtilă de formare a ideologiilor. Orientarea diverselor ideologii naţional-centriste după ordinea existentă, reprezentând idealul suprem, duce ocazional la situaţia că reprezentanţii unui asemenea sistem de valori, care sunt îndeosebi, dar nu în exclusivitate, exponenţi ai nuanţelor conservator-liberale, îşi afirmă propriile opinii ca pe nişte constatări nefundamentate ideologic, limitând conceptul de ideologie la acele tipuri de ideologie care sunt îndreptate către modificarea ordinii existente, îndeosebi a celei intrastatale. Un exemplu al acestei disimulări conceptuale a propriei ideologii în evoluţia societăţii germane îl constituie cunoscuta ideologie a aşa-numitei „Realpolitik". Argumentul fundamental îl constituie ideea, concepută ca o constatare faptică, conform căreia în politica internaţională fiecare naţiune îşi foloseşte puterea într-o manieră complet lipsită de scrupule şi fără nici un fel de restricţii, în apărarea interesului său naţional. Această aparentă constatare faptică a servit justificării unui anume ideal naţional-centrist, idealul machiavelic de factură modernă, care înseamnă că politica naţională desfăşurată pe plan internaţional trebuie practicată fără a ţine seama de ceilalţi, urmărind doar propriile interese naţionale. Acest ideal de „Realpolitik" este nerealist, în măsura în care fiecare naţiune este cu adevărat dependentă de celelalte.

O orientare filozofică asemănătoare se regăseşte în vremurile mai recente -corespunzător tradiţiei americane într-o formă ceva mai moderată - în cartea unui sociolog american, Daniel Bell, care poartă titlul semnificativ *The End of Ideology* (New York, 1961, p. 279). Bell porneşte de asemenea de la prezumţia că lupta pentru putere dintre grupările organizate în urmărirea avantajelor proprii este un fapt real. De aici trage concluzia, în mod asemănător cu reprezentanţii curentului german „Realpolitik", că politicianul, urmărind să dobândească puterea în favoarea propriei sale formaţiuni, trebuie să intervină în lupta pentru putere a diverselor grupări, fără a ţine seama de considerente etice. In acest sens, Bell pretinde că un astfel de program nu are caracterul unui crez politic, al unui sistem valoric preconceput, deci al unei ideologii. El încearcă, după cum am spus, să limiteze acest concept strict la doctrinele politice orientate către modificarea ordinii existente. Uită că este posibil ca ordinea existentă să nu fie tratată pur şi simplu ca realitate, ci ca o valoare fundamentată emoţional, ca un ideal care trebuie să existe. Nu face deosebirea între cercetarea ştiinţifică a ceea ce există şi apărarea ideologică a ceea ce există, ca materializare a unui ideal supraevaluat. Este absolut evident că idealul lui Bell reprezintă starea pe care o descrie ca realitate. „Democracy -scrie un alt sociolog american, Seymour Martin Lipset *(Political Man,* New York, 1960, p. 403)- is not only or even primarily a means through which different groups can attain their ends or seek the good society; it is the good society itself in operation". Lipset a modificat ulterior întrucâtva această aserţiune. Dar această afirmaţie, precum şi alte opinii ale unor sociologi americani de vârf reprezintă exemple pentru cât de puţin sunt în măsură chiar şi cei mai inteligenţi dintre reprezentanţii sociologiei

americane să se sustragă presiunii extraordinar de puternice a conformităţii intelectuale din societatea lor, şi cât de mult le restrânge această situaţie capacitatea critică. Atât timp cât lucrurile se vor prezenta astfel, cât timp valorile şi idealurile naţional-centriste vor domina în asemenea măsură gândirea teoretică a unor sociologi americani de prim ordin, cât timp le va lipsi înţelegerea faptului că sociologia, ca şi fizica, nu poate fi practicată adoptând în mod primar un punct de vedere naţional, influenţa lor predominantă reprezintă un pericol deloc neglijabil pentru dezvoltarea mondială a sociologiei. După cum se vede, „The End of Ideology" nu se întrezăreşte încă pentru sociologi.

Probabil acelaşi lucru ar trebui spus şi despre sociologia rusă, dacă ar avea o influenţă la fel de predominantă. Dar, din câte ştiu, în URSS există un număr tot mai mare de cercetări sociologice empirice, fără să existe în schimb o sociologie teoretică. Fapt explicabil, căci locul ei este luat în Rusia nu atât de sistemul marxist-engelsian, cât de structura ideologică marxistă ridicată la valoarea unei profesiuni de credinţă. La fel ca teoria despre societate predominantă în America, cea rusească este un artefact intelectual naţional-centrist. Cu siguranţă că din această direcţie nu se poate prevedea sfârşitul ideologiei în cadrul teoriei sociologice. Dar faptul nu reprezintă un motiv pentru a nu ne strădui să punem capăt permanentei amăgiri de sine, acestei mereu noi disimulări a unor idealuri sociale pe termen scurt, sub forma unor teorii sociologice cu valabilitate permanentă.

8. Talcott Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, 1966, p. 20: „This process occurs inside that «black box», the personality of the actor".

9. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind,* Londra, 1949.

Note la capitolul 1

Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* Munchen, 1920, I, 28. „Fiecare cultură are propriile sale mijloace de exprimare, care apar, se maturizează, se ofilesc şi nu mai revin niciodată... Aceste culturi, existenţe de cel mai înalt rang, se dezvoltă într-o sublimă futilitate, *ca florile pe câmp.* Ţin, ca florile de pe câmp, de natura cea vie a lui Goethe, nu de cea lipsită de viaţă a lui Newton."

Note cu privire la transformarea semantică a conceptelor „Zivilisation" şi „Kultur" în limba germană întreaga problematică a evoluţiei conceptelor *Zivilisation* şi *Kultur* necesită o tratare mult mai amănunţită decât este posibil aici, unde nu se poate vorbi decât ca introducere. Câteva note ar putea sublinia totuşi ideile din cuprinsul textului.

Am putea demonstra că, pe parcursul secolului al XIX-lea, îndeosebi după 1870, pe când Germania reprezenta o forţă în Europa, fiind totodată o putere colonială în devenire, a regresat destul de puternic antiteza dintre cei doi termeni, *Kultur* desemnând, cum se întâmplă în prezent în Anglia şi parţial în Franţa, doar un domeniu particular sau chiar o formă superioară a civilizaţiei. Astfel, de exemplu, Friedrich Jodl, *Die Kultur-geschichtsschreibung,* Halle, 1878 (p. 3), defineşte „allgemeine Cultur-geschichte", istoria generală a culturii, ca „istorie a civilizaţiei" (vezi în acest sens Jodl, *op. cit.,* p. 25).

G.F. Kolb, în *Geschichte der Menschheit und der Cultur* (1843, ediţia ulterioară având titlul *Cultur-Geschichte der Menschheit),* preia în conceptul său de *Kultur* acea idee de progres respinsă astăzi în mare măsură. Autorul îşi modelează explicit concepţia despre „cultură" după conceptul lui Buckle de „civilizaţie". Dar, după cum afirmă Jodl *(op. cit.,* p. 36), idealul său este nutrit în „linii generale de concepţiile şi cerinţele moderne cu privire la libertatea politică, socială şi religioasă şi ar putea fi inclus în programul politic al unui partid".

Cu alte cuvinte, Kolb este un „om al progresului", un liberal al vremurilor dinainte de 1848; iar în acest context conceptul său de „cultură" se apropie de cel apusean de „civilizaţie".

Oricum, încă în ediţia de la 1897 din *Meyers Konversationslexikon* se găseşte explicaţia: „Civilizaţia este acea fază pe care un popor barbar trebuie să o parcurgă pentru a ajunge la *cultura* elevată a industriei, artei, ştiinţei şi gândirii".

Oricât de mult ar părea că se apropie în asemenea afirmaţii conceptul german de *Kultur* de accepţiile franceză şi engleză ale termenului de „civilizaţie", impresia că *Zivilisation* este, faţă de *Kultur,* o valoare de rang secund nu dispare în totalitate nici în Germania acelor vremuri. Este o expresie a autoafirmării Germaniei faţă de ţările apusene, care se

acestei idei, acestui cerc de reprezentări i se atribuie treptat un termen special.

Nu este întâmplător faptul că Dupont de Nemour, în ediţia sa din opera lui Turgot, menţionează în cuprins: „La civilisation et la nature". Acest capitol conţine într-adevăr ideea timpurie de civilizaţie, pentru care apoi se defineşte treptat termenul propriu.

O scrisoare introductivă adresată celei care a editat *Lettres d'une Peruvienne,* Madame de Graffigny, îi oferă lui Turgot ocazia de a se exprima pe marginea relaţiei dintre „sălbatic" şi „homme police" *((Euvres de Turgot,* ed. Schelle, Paris, 1913, voi. I, p. 243). Peruviana este invitată

să cântărească „Ies avantages reciproques des sauvages et de *l'homme police.* Preferer Ies sauvages est une declamation ridicule. Qu'elle la refute, qu'elle montre que Ies vices que nous regardons comme amenes par la *politesse* sont l'apanage du cour humain."
Doar câţiva ani mai târziu, Mirabeau va face uz - în acelaşi sens în care Turgot folosea conceptul de *politesse,* chiar dacă atribuindu-i o valoare contrară - de conceptul mai cuprinzător şi mai dinamic de *civilisation.*
26. Vezi, în acest sens şi pentru cele ce urmează, J. Moras, „Ursprung und Entwicklung des Begriffs Zivilisation in Frankreich (1756-l830)", Hamburger Studien zu Volkstum und Kultur der Romanen, Hamburg, 1930, voi. VI, p. 38.
27. Moras, *op. cit.,* p. 37.
28. *Ibidem,* p. 36.
29. Vezi Lavisse, *Histoire de France,* Paris, 1910, voi. IX, partea I, p. 23.
30. Vezi Moras, *op. cit.,* p. 50.
31. D'Holbach, *Systeme sociale ou principes naturels de la morale et de la politique,* Londra, 1774, voi. III, p. 113, *apud* Moras, *op. cit.,* p. 50.
32. *Ibidem,* p. 162.
33. Voltaire, „Siecle de Louis XIV", *(Euvres Completes,* Garnier Freres, Paris, 1878, voi. XIV, partea I, p. 516.

.

•

Note la capitolul 2

1. S.R. Wallach, *Das abendländische Gemeinschaftsbewufitsein im Mittelalter,* Leipzig, Berlin, 1928; *Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance,* ed. W. Goetz, voi. XXXIV, pp. 25-29. Din această lucrare provin şi expresiile citate, precum „Lateinervolk", „Die Lateiner, aus welchem Lande immer", pentru a desemna creştinătatea latină, deci Occidentul în general.
2. *Bibliotheca Erasmiana,* Gent, 1893, consemnează 130 sau, mai exact, 131 de ediţii, dacă luăm în calcul şi lucrarea de la 1526, care, din păcate, nu mi-a stat la dispoziţie şi despre care nu ştiu, prin urmare, în ce măsură coincide cu ediţiile ulterioare.

Dintre scrierile lui Erasmus, după *Colloquia, Moriae Encomium, Adagia* şi *De duplici copia verborum ac rerum commentarii,* scrierea *De civilitate* a atins cel mai mare număr de ediţii. (Pentru o privire sinoptică asupra ediţiilor înregistrate de opera lui Erasmus în ansamblu, vezi Mangan, *Life, Character and Influence of Desiderius Erasmus of Rotterdam,* Londra, 1927, voi. II, pp. 396 şi urm.) Dacă luăm în seamă lunga serie de scrieri care se află într-o legătură mai mult sau mai puţin strânsă cu scrierea despre civilitate a lui Erasmus, deci sub aspectul amplorii succesului înregistrat, importanţa ei în raport cu celelalte scrieri va trebui desigur apreciată şi mai mult. Astfel, pentru efectul înregistrat nu este lipsit de însemnătate care dintre lucrările sale a fost cea mai des tradusă din limba de erudiţie în limbile populare. Nu există până în momentul de faţă o analiză cuprinzătoare. După M. Mann, *Erasme et Ies debuts de la Reforme Franqaise,* Paris, 1934, p. 181, cel mai surprinzător fapt - cu privire la Franţa - este „la preponderance des ouvrages d'instruction ou de pieţe sur Ies livres plaisants ou satiriques. *L'Eloge de la folie,* Ies *Colloques...* n'occupent guere de place dans cette liste... Ce sont Ies *Apophthegmes,* la *Preparation ă la mort,* la *Civilite puerile,* qui attiraient Ies traducteurs et que le public demandait". Analiza corespunzătoare a succesului pentru ţinuturile germane şi olandeze ar oferi desigur rezultate uşor diferite. Trebuie presupus faptul că în aceste ţinuturi scrierile satirice se bucurau de un succes ceva mai mare (cf. în această privinţă nota 30). Cu siguranţă că succesul ediţiei în limba latină a scrierii *De Civilitate* în spaţiul vorbitorilor de germană a fost considerabil. Kirchhoff (în *Leipziger Sortimentshăndler im 16. Jahrhundert, apud* W.H. Woodward, *Desiderius Erasmus,* Cambridge, 1904, p. 156, nota 3) constată că în cei trei ani, 1547, 1551, 1558, existau în depozitul de la Leipzig nu mai puţin de 654 de exemplare ale cărţii *De Civilitate* şi că nici o altă carte scrisă de Erasmus nu este amintită în liste într-un număr la fel de mare.

3. Cf. nota cu privire la scrierile despre civilitate ale lui A. Bonneau în ediţia sa la *Civilite puerile,* vezi nota 35.

4. în ciuda succesului înregistrat la timpul său, această scriere s-a bucurat de o consideraţie relativ redusă în literatura din vremurile recente dedicată lui Erasmus. Datorită temei pe care o abordează, faptul este pe deplin justificat. Tema, manierele, regulile de comportament în societate, formele de conduită, pe cât de revelatoare ar fi cu privire la modelarea oamenilor şi a relaţiilor dintre aceştia, sub aspectul istoriei nu pare să ofere ideilor prea multe consemnări interesante. Ceea ce afirmă Ehrismann la un moment dat despre „Hofzucht", în a sa *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters,* voi. VI, partea a Ii-a, Mehn, 1935, p. 330 - „Este o carte pentru instruirea tinerilor de viţă nobilă, ce nu se ridică la nivelul educării virtuţii" - desemnează o modalitate de apreciere ştiinţifică la care este raportat cât se poate de des acest gen de scrieri.

într-adevăr, în Franţa, scrierile despre curtenie dintr-o anumită perioadă - cea a secolului al XVII-lea - s-au bucurat de mult timp de o atenţie tot mai mare, impulsionată de lucrarea citată la nota 93 a lui D. Parodi şi mai ales de cuprinzătoarea cercetare întreprinsă de M. Magendie, *La Politesse mondaine,* Alean, Paris, 1925.

Afirmaţii asemănătoare se pot face despre cercetarea întreprinsă de B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France,* Paris, 1927, care de asemenea îşi stabileşte ca punct de pornire producţii literare mai mult sau mai puţin uzuale, pentru ca, urmând o anumită linie, să prezinte transformările oamenilor şi restructurările standardului social (vezi, de exemplu, pp. 45 şi urm.). Materialele cuprinse în cel de-al doilea capitol al prezentei cercetări se află, dacă putem spune astfel, cu o treaptă mai jos decât cele din lucrările de care tocmai am amintit. Dar poate că şi ele dovedesc însemnătatea pe care o are această scriere „mică" pentru înţelegerea marilor transformări în structura oamenilor şi în relaţiile dintre ei.

5. Parţial retipărită de A. Franklin, *La Vie privee d'autre fois* - „Les Repas", Paris, 1889, pp. 164-l66,

unde există şi un mare număr de citate pe această temă.
6. Retipărită în *The Babees Book,* ed. Frederick J. Furnivall *(Early English Text Society,* Original Series, 1, 32, Londra, 1868, partea a Ii-a); pentru alte scrieri de acest gen în engleză, italiană, franceză şi germană, vezi *Early English Text Society,* Extra Series nr. VIII, ed. F.J. Furnivall, Londra, 1869 (A *Booke of Precedence* etc). Modelarea tânărului nobil prin serviciul în casa unuia dintre „mai-marii" ţării sale este exprimată în aceste scrieri englezeşti despre educaţie într-un mod cât se poate de clar. Un observator italian al deprinderilor englezeşti observa în acest sens, pe la anul 1500, că englezii au adoptat respectivul procedeu deoarece străinii te servesc mai bine decât propriii copii. „Dacă ar avea în casă propriii lor copii, ar fi obligaţi să le ofere aceleaşi bucate ca şi cele pe care le mănâncă ei înşişi" (vezi introducerea la *A Fifteenth-Century Courtesy-Book,* ed. R.W. Chambers, Londra, 1914, p. 6). Nu mai puţin interesant este faptul că observatorul italian subliniază: „Englezii sunt de fapt nişte mari epicurei". Pentru referinţe suplimentare vezi M. şi C.H.B. Quennel, A *History of Everyday Things in England,* Londra, 1931, voi. I, p. 144.
7. Editată de F.J. Furnivall, vezi nota 6 de mai sus. Pentru referinţe la literatura germană de acest gen cu trimiteri la respectivele scrieri în alte

8. 9. 10
11.
12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24.
25. 26.
27.
28. 29.
30.
Ibidem, Ibidem, Ibidem, Ibidem, Ibidem, Ibidem, Ibidem, Ibidem,
vv. vv.
vv. vv. vv. vv. vv. vv.

limbi, vezi printre altele G. Ehrismann, *op. cit. Facetus* - p. 326,
Tischzuchten - p. 328); de asemenea, P. Merker şi W. Stammler,
Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, voi. III, articolul despre
„Tischzuchten" (P. Merker); H. Teske, *Thomasin von Zerclaere,*
Heidelberg, 1933, pp. 122 şi urm.
Pentru ediţia citată aici, vezi Zarncke, *Der deutsche Cato,* Leipzig, 1852.
Ibidem, p. 39, v. 223.
J. Siebert, *Der Dichter Tannhăuser,* Halle, 1934, p. 196, *Die Hofzucht,*
vv. 33 şi urm.
45 şi urm.
49 şi urm.
57 şi urm.
129 şi urm.
61 şi urm.
109 şi urm.

157 şi urm.
141 şi urm. Zarncke, *op. cit.,* p. 136. *Ibidem,* p. 137, vv. 287 şi urm. *Ibidem,* p. 136, vv. 258 şi urm. *Ibidem,* p. 136, vv. 263 şi urm. *Hofzucht,* vv. 125 şi urm.
Glixelli, „Les Contenances de Table", *România,* voi. XLVII, Paris, 1921, vezi nota 32.
The Babees Book şi *A Booke of Precedence,* vezi nota 6. Vezi în acest sens A. von Gleichen RuBwurm, *Die gothische Welt,* Stuttgart, 1922, pp. 320 şi urm.
Vezi A. Cabanes, *Mceurs intimes du temps passe,* Paris, f.a., seria 1, p. 248.
Ibidem, p. 252.
A. Bbmer, „Anstand und Etikette in den Theorien der Humanisten", *Neue Jahrbucher fur das klassische Altertum,* 14, Leipzig, 1904. Caracteristică pentru modalitatea germană burgheză de a concepe preceptele cu privire la maniere la sfârşitul Evului Mediu şi în Renaştere este „inversiunea grobiană". Purtarea „proastă" este luată în derâdere prin faptul că în aparenţă este recomandată. Umorul şi satira, care apoi regresează treptat în tradiţia germană sau, în orice caz, devin valori de rang secund, sunt predominante în această fază a societăţii burgheze germane. Inversiunea satirică a preceptelor, ca formă specific urbană şi burgheză de cultivare a manierelor, poate fi observată încă din secolul al XV-lea. Preceptul recurent de a nu te năpusti asupra bucatelor este conceput, de exemplu, într-o poezioară a timpului, „Wie der maister sein sun lernet" (vezi Zarncke, *op. cit.,* p. 148) în felul următor:
„Gedenk und merk waz ich dir sag: wan man dir die kost her trag so bis der erst in der schizzel; gedenk und scheub in deinen drizzel als groz klampen als ain saw".

Preceptul de a nu insista să-ţi alegi bucatele din castronul comun revine în următoarea formă:
„bei aliem dem daz ich dich Ier grab in der schizzel hin und her nach dem aller besten stuck; daz dir gefall, daz selb daz zuck, und leg ez auf dein teller drat; acht nicht wer daz fur ubel hat".
în versiunea germană a scrierii *Grobianus* (trad. Kaspar Scheidt, Worms, 1551, reeditată în *Neudruck deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts,* nr. 34 şi 35, Halle, 1882, p. 17, vv. 223 şi urm.), indicaţia de a-ţi sufla la timp nasul apare în următoarea formulare:
„Es ist der brauch in frembden landen Als India, wo golt verhanden Auch edel gstein und perlin giit DaB mans an d'nasen hencken thiit. Solch giit hat dir das gliick nit bschert Drum hor was zu deinr nasen hort: Ein wiister kengel rechter leng Aufl beiden lbchern auBher heng, Wie lang eisz zapffen an dem hauB, Das ziert dein nasen uberausz,

::■
Doch halt in allen dingen moB, DaB nit der kengel werd zu groB: Darumb hab dir ein solches meB, Wenn er dir fleuBt biB in das gfreB Und dir auff beiden lefftzen leit, Dann ist die naB zu butzen zeit. Auff beide ermel wiisch den rotz, Dasz wer es sche vor unlust kotz".
Desigur că relatarea este menită să aibă efectul unui exemplu înfricoşător: „Lisz voi disz buchlin offt und vil Und thti allzeit das widerspil",
se spune pe pagina de titlu a ediţiei de la Worms din 1551. Pentru explicitarea caracterului specific burghez al scrierii ar putea servi în acest loc dedicaţia din ediţia Helbach de la 1567: Dedicată „de Wendelin Helbach, nevrednicul vicar de Eckhardtshausen, onorabilului şi învăţatului înalt domn Adamus Lonicerus, doctor în medicină şi medic în oraşul *Franckfort am Meyn,* şi lui Johannes Cnipius Andronicus cel Tânăr, cetăţean al aceluiaşi oraş, bunii mei stăpâni şi prieteni". Lungul titlu al lui

Grobianus în limba latină oferă un punct de reper pentru momentul în care conceptul de *civilitas* începe să se răspândească -în sensul pe care îl are în scrierea lui Erasmus, şi, probabil, determinat de aceasta - în stratul intelectual german, care scria în limba latină. In titlul la *Grobianus* de la 1549 acest cuvânt încă nu apare. Aici se spune,

printre altele: „Iron... Chlevastes Studiosae juventuti...". în ediţia de la 1552 apare apoi în acelaşi loc conceptul de *civilitas:* „Iron episcoptes studiosae iuventuti civilitatem optat". Astfel se menţine până la ediţia din 1584.

La una dintre ediţiile lui *Grobianus* de la 1661 există ca anexă un fragment din *De civilitate morum puerilium* a lui Erasmus. în cele din urmă, într-o nouă traducere a lui *Grobianus* din anul 1708 se spune: „Monsieur Klotz, descris cu o tentă poetică şi prezentat întru amuzamentul tuturor acelor minţi înţelepte şi *civilizate."* în această traducere numeroase afirmaţii sunt mai temperate şi mai voalate. O dată cu „civilizarea" care ia proporţii, aceste precepte ale unei trepte trecute, care, în ciuda caracterului lor satiric, sunt de o intenţie cât se poate de serioasă, devin în esenţă doar subiect de amuzament, simbol al propriei superiorităţi şi al uşoarei încălcări a tabuurilor aferente propriei faze de dezvoltare.

31. *The Babees Book,* ed.cit., p. 344.
32. Glixelli, *op.cit.,* p. 31, vv. 133 şi urm.
33. Francois de Callieres, *De la Science du „monde" et des Connoissances utiles a la conduite de la vie,* Bruxelles, 1717, p. 6.
34. Arthur Denecke, „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des gesellschaft-lichen Anstandsgefiihls", *Zeitschrift filr Deutsche Kulturgeschichte,* ed. Chr. Meyer, serie nouă, voi. II, nr. 2, Berlin, 1892, p. 145 (inclusă şi în programa liceului „Gymnasium zum heiligen Kreuz", Dresda, 1891) prezintă următoarele precepte ale lui Erasmus ca fiind noi (p. 175): „Dacă până acum am luat cunoştinţă care sunt în cercurile înalte ale oamenilor obişnuiţi noţiunile predominante de maniere la masă, în renumita carte a lui Erasmus intitulată De *civilitate morum puerilium* ne sunt prezentate preceptele de conduită adecvate pentru un principe... Iată care sunt învăţămintele noi: dacă la masă ne este oferit un şervet, acesta se pune peste umărul sau braţul stâng... Erasmus afirmă în continuare: la masă trebuie să stai cu capul descoperit, dacă uzanţele ţării nu interzic un asemenea obicei. La dreapta farfuriei se aşază pocalul şi cuţitul, la stânga pâinea. Aceasta nu se cade să fie ruptă, ci tăiată. Nici nu se cuvine şi nici nu este sănătos să bei înainte de masă. Este grosolan să-ţi înmoi degetele în sosuri. Dacă eşti servit cu o halcă întreagă, taie-ţi o bucată şi oferă restul gazdei sau meseanului aşezat în imediata ta apropriere. Bucatele solide care ţi se oferă se cade să fie apucate cu trei degete sau puse pe farfurie, cele lichide se duc la gură cu lingura, iar aceasta trebuie ştearsă înainte de a o cufunda din nou în supă. Dacă nu-ţi prieşte vreuna dintre bucate, nu spune: «Nu pot mânca aşa ceva», ci scuză-te în mod politicos. Orice bărbat manierat trebuie să se priceapă să tranşeze toate felurile de friptură, iar oasele şi resturile de la masă nu se aruncă pe jos... Este sănătos să mănânci pâine la carne... Unii oameni înfulecă lacom la masă... Un tânăr nu se cade să vorbească la masă decât atunci când este necesar... Dacă
,dai un ospăţ, scuză-te pentru modestia acestuia şi în nici un caz nu discuta cu oaspeţii despre preţurile alimentelor servite. Toate bucatele se oferă cu mâna dreaptă.

Putem observa faptul că, în ciuda precauţiei de care dă dovadă acest educator al unor principi şi în ciuda rafinamentului prezent în anumite detalii, în linii mari răzbate acelaşi spirit care domină preceptele burgheze cu privire la masă... De asemenea, învăţăturile lui Erasmus se deosebesc

doar prin amploare de tratatele despre conduita în societate a celorlalte cercuri, căci intenţia sa este să ofere o reprezentare exhaustivă pentru

acele vremuri".
Acest citat ar putea să completeze într-o anumită măsură consideraţiile prezentate anterior. Din păcate, Denecke şi-a limitat comparaţia la seria de scrieri germane despre manierele la masă. Pentru a garanta succesul ar fi fost necesară o comparaţie cu scrierile *courtoises* din limbile engleză şi franceză şi, mai ales, cu preceptele de conduită premergătoare, formulate de umanişti. 35. Vezi *„La Civilite puerile" par Erasme de Rotterdam, precede d'une notice sur Ies libres de civilite depuis le XVI siecle par Alcide Bonneau,* Paris,
1877.
„Erasme avait-il eu des modeles? Evidemment ii n'inventait pas le savoir--vivre et bien avânt lui on en avait pose Ies regles generales... Erasme n'en est pas moins le premier qui ait trăite la matiere d'une faţon speciale et complete; aucun des auteurs que nous venons de citer n'avait envisage la civilite ou si Von veut la bienseance, comme pouvant faire l'objet d'une etude distincte; ils avaient formule ca et lâ quelques preceptes, qui se rattachaient naturellement â l'education, â la morale, â la mode ou â la hygiene..."
Afirmaţii asemănătoare au fost apoi făcute despre *Galateo* al lui Giovanni della Casa (prima ediţie, împreună cu alte scrieri ale aceluiaşi autor, datând de la 1558), în introducerea semnată de LE. Spingarn (p. XVI) la ediţia intitulată *Galateo of Manners and Behaviour by Giovanni della Casa,* Londra, 1914.
Poate că serveşte scopului unor cercetări ulterioare să amintim aici faptul că în literatura engleză există, încă din secolul al XV-lea, poezii de o oarecare amploare, apărute în *Early English Text Society,* care tratează extensiv comportamentul cu privire la îmbrăcăminte, la biserică, la masă, la fel de cuprinzător ca şi scrierea lui Erasmus. Nu ar fi imposibil ca Erasmus să fi cunoscut câteva dintre aceste scrieri rimate despre maniere. Cu siguranţă că în cercurile umaniste tema educării băieţilor era de mare actualitate încă înainte de apariţia micii scrieri a lui Erasmus. In afară de versurile *De moribus in mensa servandis* ale lui Johannes Sulpicius, apăruseră — pentru a da doar câteva exemple - în 1525 *Disciplina et puerorum institutio* de Brunfels, în 1529 *De instituenda vita* de Hegendorff, în 1528 *Formulae puerilium colloquiorum* de Seb. Heyden. (Merker, Stammler, *Reallexikon,* ed. cit., articolul despre manierele la masă.)
36. *Quisquis es in mensa,* V, 18, vezi Glixelli, *op. cit.,* p. 29.
37. *Caxton's Book of Curtesye (Early English Text Society,* Extra Series, nr. III), ed. F.J. Furnivall, Londra, 1868, p. 22.
38. Vezi della Casa, *Galateo,* partea I, cap. I şi V
39. *Caxton's Book of Curtesye, op. cit.* p. 45, v. 64.
40. în literatura americană a behaviorismului au fost delimitate mai precis o serie de expresii care, cu anumite modificări, sunt indispensabile atât pentru înţelegerea trecutului, cât şi în sine, dar care parţial sunt greu de transpus în limba germană. Aşa sunt de exemplu conceptele „socializing the child" (vezi, de exemplu, John B. Watson, *Psychological Care of Infant and Child,* p. 112) sau „habit formation", cultivarea unor deprinderi, şi „conditioning", „condiţionarea", educarea, acea „adaptare" sau „modelare" a omului pentru şi printr-o anumită condiţionare socială (vezi în acest

sens, de exemplu, John B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist,* p. 312).
41. *Apud* J. Siebert, *op. cit.,* p. 195 şi urm.
42. *Apud* Zarncke, *op. cit.,* pp. 138 şi urm.
43. Vezi *The Babees Book,* ed.cit, p. 76.
44. *Ibidem.*
45. *Ibidem.*
46. *Ibidem,* p. 302.

47. *Ibidem,* partea a Ii-a, p. 32.
48. *Ibidem.*
49. *Ibidem,* partea a Ii-a, p. 8.
50. Vezi A. Franklin, *op. cit.,* pp. 194 şi urm.
51. *Ibidem,* p. 42.
52. *Ibidem,* p. 283.
53. D. Bouhours, *Remarques nouvelles sur la langue franqaise,* Paris, 1676, voi. I, p. 51.
54. Frangois de Callieres, *Du bon et du mauvais usage dans Ies manieres de s'exprimer. Des facons de parler bourgeoises; en quoy elles sont differentes de celles de la Cour,* Paris, 1694, p. 12.
„Alors un Lacquais de la Dame vint l'avertir, que Monsieur Thibault le jeune demandait â la voir. Bon, dit la Dame; mais avânt que de le faire entrer, ii faut que je vous dise qui est Mr. Thibault, c'est le fils d'un Bourgeois de Paris de mes amis, et de ces gens riches dont l'amitie est quelquefois utile aux gens de qualite pour leur preter de l'argent; le fils est un jeune homme, qui a etudie â dessein d'entrer dans Ies charges, mais ii auroit besoin d'etre purge du mauvais air et du language de la Bourgeoisie."
55. Andressen şi Stephan, *Beiträge zur Geschichte der Gottdorffer Hof- und Staatsverwaltung von 1594-l659,* voi. I, Kiel, 1928, p. 26, nota 1.
56. Vezi Leon Sahler, *Montbeliard ă table. Memoires de la Societe d'Emulation de Montbeliard,* voi. XXIV, Montbeliard, 1907, p. 156.
57. Vezi Andressen şi Stephan, *op. cit.,* voi. I, p. 12.
58. Vezi, printre altele, în acest sens Platina, *De honesta voluptate et valitudine,* 1475, cartea a Vl-a, p. 14. Această „curbă civilizatoare" se conturează cât se poate de clar într-o „Scrisoare către redacţie", publicată de *Times* la 8 mai 1937, sub titlul „Obscurities of Ox-Roasting", cu puţin timp înainte de festivităţile prilejuite de încoronarea regelui Angliei, şi care pare în mod evident stimulată de amintirea unor sărbători asemănătoare din trecut: „Being anxious - se spune aici - to know, as many must be at such a time as this, how best to roast an ox whole, I made inquiries about the matter at Smithfield Market. But I could only find that nobody at Smithfield knew how I was to obtain, still less to spit, roast, carve, and consume, an ox whole... The whole matter is very disappointing". Apoi, la 14 mai, în
acelaşi loc din *Times,* bucătarul-şef de la „Simpsons in the Ştrand" dă indicaţii despre cum se frige un bou întreg, iar o fotografie din acelaşi număr prezintă boul la proţap. Dezbaterea, care a continuat să se desfăşoare în coloanele publicaţiei *Times,* creează o anumită impresie despre treptata dispariţie a obiceiului de a frige animalele întregi, chiar şi în ocazii la care se fac eforturi de a menţine pe cât posibil toate formele tradiţionale.

59. Gred Freudenthal, *Gestaltwandel der biirgerlichen und proletarischen Hauswirtschaft mit besonderer Berucksichtigung des Typenwandels von Frâu und Familie von 1760 bis zur Gegenwart* (disertaţie ţinută la Frankfurt am Main), Wiirzburg, 1934.
60. Vezi Andressen şi Stephan, *op. cit.,* voi. I, p. 10, unde este inclusă şi informaţia că, în nord, utilizarea furculiţei a început să pătrundă în straturile superioare ale societăţii abia la începutul secolului al XVII-lea.
61. Vezi Zarncke, *op. cit.,* p. 138.
62. Vezi Kurt Treusch von Buttlar, „Das tägliche Leben an den deutschen Fiirstenhbfen des 16. Jahrhunderts", *Zeitschrift fiir Kulturgeschichte,* Weimar, 1897, voi. IV, p. 13, notă.
63. Vezi *The Babees Book,* ed. cit., p. 295.
64. *Apud* Cabanes, *op. cit.,* p. 292.
65. Cea mai bună şi mai succintă orientare o oferă A. Franklin, *Les Soins de la toilette,* Paris, 1877, şi mai ales, sub semnătura aceluiaşi autor, *La Civilite,* Paris, 1908, voi. II, anexa, unde au fost compilate

o serie de citate instructive. Cu toate acestea, comentariile lui Franklin pe această temă trebuie citite pe alocuri în mod critic, deoarece el nu face întotdeauna o distincţie netă între ceea ce este tipic pentru o anumită perioadă de timp şi ceea ce în anumite vremuri este perceput ca excepţie.
66. Mathurin Cordier, *Colloquiorum Scholasticorum Libri Quatuor,* Paris, 1568, cartea a II-a, colocviul 54 *(Exemplum adpueros in simplici narratione*
exercendos).
67. Un material, nu foarte accesibil, se regăseşte în De Laborde, *Le Palais*
Mazarin, Paris, 1846.
De exemplu, nota 337: „Faut-il entrer dans le detail? Le role presque politique qu'a joue la chaise percee dans toute cette epoque (secolul al XVII-lea) permet d'en parler sans fausse honte et nous autorise â dire, qu'on etait reduit â ce meuble et au *passares* provenţal. L'une des maîtresses de Henry IV. Madame de Verneuil, vouloit avoir son pot dans sa chambres, ce qui serait de nos jours une malproprete et n'etait alors qu'une licence
un peu debonnaire".
Importantele indicaţii cuprinse în aceste note trebuie, la rândul lor, cercetate cu mult spirit critic dacă dorim să înţelegem standardul fiecărei stări. Un mijloc de a da de urma unor asemenea standarde l-ar putea constitui cercetarea mai amănunţită a inventarelor de bunuri succesorale. La segmentul care se referă la suflatul nasului, de exemplu, trebuie făcută aici observaţia că, printre bunurile lăsate în urmă de Erasmus - în măsura în care faptul poate fi apreciat în prezent -, există numărul surprinzător de mare de 39 de batiste *(fatzyletlin),* pe de altă parte însă, o singură furculiţă de aur şi una de argint *(gebelin)*; vezi „Inventarium iiber die Hinterlassenschaft des Erasmus", ed. L. Sieber, Basel, 1889, reprodus în *Zeitschrift fiir Kulturgeschichte,* Weimar, 1897, voi. IV, pp. 434 şi urm. O mulţime de trimiteri interesante există şi la Rabelais, *Gargantua şi Pantagruel.* Referitor la tematica „necesităţilor fireşti" vezi, de exemplu,
Cartea I, capitolul XIII. 68. Georg Brandes, care citează aceste pasaje memorialistice în cartea sa *Voltaire,* traducerea în limba germană, Berlin, f.a., voi. I, pp. 340 şi 341, comentează explicând: „Nu se jena să se arate fără veşminte în faţa unui lacheu; nu îl considera bărbat în raport cu ea însăşi ca femeie".

69. Vezi W. Rudeck, *Geschichte der bffentlichen Sittlichkeit in Deutschland,* Jena, 1887, p. 397.
70. Th. Wright, *The Home of Other Days,* Londra, 1871, p. 269.
71. Otto Zockler, *Askese und Monchstum,* Frankfurt, 1897, p. 364.
72. Th. Wright, *op. cit.,* p. 269; sau Cabanes, *op. cit.,* seria 2, p. 166. Vezi de asemenea G. Zappert, „Uber das Badewesen in mittelalterlicher und späterer Zeit", *Archiv fiir Kunde bsterr. Geschichtsquellen,* voi. XXI, Viena, 1859. Cu privire la rolul atribuit patului în gospodărie, vezi de asemenea G.G. Coulton, *Social Life in Britain,* Cambridge, 1919, p. 386, unde se aduc dovezi elocvente pentru existenţa unui număr mic de paturi şi pentru firescul cu care un pat este destinat utilizării de mai multe persoane.
73. M. Bauer, *Das Liebesleben in der deutschen Vergangenheit,* Berlin, 1924, p. 208.
74. Rudeck, *op. cit.,* p. 399.
75. Dr. Hopton şi A. Balliol, *Bed Manners,* Londra, 1936, p. 93.
76. Desigur că nu este imperceptibilă nici mişcarea contrară, îndreptată împotriva pijamalei. O expresie americănească în acest sens, interesantă mai ales prin argumentaţia folosită, este întâlnită în următoarea comunicare ştiinţifică *(The People* din 26 iulie 1936).
„Strong men wear no pyjamas. They wear night-shirts and disdain men, who wear such effeminate things as pyjamas. Theodore Roosevelt wore night-shirts. So did Washington, Lincoln, Napoleon, Nero and many other famous men.

These arguments in favour of the night-shirt as against pyjamas are advanced by Dr. Davis, of Ottawa, who has formed a club of night-shirt wearers. The club has a branch in Montreal and a strong group in New York. Its aim is to re-popularise the night-shirt as sign of real manhood." Ceea ce constituie o dovadă clară a faptului că folosirea pijamalei a cunoscut o răspândire rapidă într-un timp relativ scurt de la război încoace. Şi mai evident este faptul că de la o vreme folosirea pijamalei de către femei înregistrează din nou un regres. Ceea ce îi ia locul este în mod evident un derivat al rochiei lungi de seară şi o expresie a aceloraşi tendinţe sociale ca şi aceasta - printre altele o reacţie împotriva „masculinizării femeii" -, precum şi a tendinţelor de diferenţiere socială mai accentuate, în cele din urmă şi a nevoii fireşti de a crea o anumită armonie între ţinuta de seară şi cea de noapte. Tocmai din acest motiv o comparaţie făcută între această noua cămaşă de noapte şi cea din vremuri apuse dovedeşte deosebit de clar ceea ce referitor la uzanţele anterioare a fost definit aici ca „lipsă de evoluţie a sferei intime". „Cămaşa de noapte" din zilele noastre se aseamănă mai mult cu o rochie, fiind cu mult mai bine conturată decât înainte. 77. M. Ginsberg, *Sociology,* Londra, 1934, p. 118. „Whether innate tendencies are repressed, sublimated, or given full play '-depends to a large extent upon the *type of family life and the traditions of the larger society...* Consider, for example, the difficulty of determining whether the aversion to incestuous relationships has an instinctive basis, or of disentangling the genetic factors underlying the various forms of sexual jalousy. The inborn tendencies, in short, have a certain *plasticity* and their mode of expression, repression or sublimation is, in varying degrees, socially conditioned."

NOTE

Prezenta cercetare lansează idei foarte asemănătoare. Aceasta urmăreşte să demonstreze, îndeosebi în cadrul sintezei de la sfârşitul volumului al doilea, că modelarea vieţii instinctuale, inclusiv a autoconstrângerii din cadrul acesteia, reprezintă o funcţie a dependenţelor şi a subordonărilor sociale, care se menţin de-a lungul vieţii. Aceste dependenţe sau subordonări ale individului au, de fiecare dată, o altă structură în funcţie de alcătuirea relaţiilor interumane. Diversităţii acestei structuri îi corespunde diversitatea structurii instinctuale, pe care o putem observa de-a lungul istoriei.

Cu această ocazie trebuie să amintim că observaţii asemănătoare au fost consemnate, într-o manieră complet lipsită de echivoc, încă de către Montaigne în ale sale *Essais* (Cartea I, capitolul XXIII). „Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvees et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors n'y s'y appliquer sans applaudissement. Celuy me semble avoir tres-bien conceu la force de la coustume, qui premier forgea ce conte, qu'une femme de village ayant apris de caresser et porter entre ses bras un veau des l'heure de sa naissance et continuant tousjours â ce faire gaigna cela par l'accoustumance, que tout grand beuf qu'il estoit, elle le portoit encore... *Usus efficacissimus rerum omniurn magister...* Par coustume, dit Aristote, aussi souvent que par maladie des femmes s'arrachent le poil, rongent leurs ongles, mangent des charbons et de la terre et autant par coustume que par nature les masles se meslent aux masles."

Corespunde întru totul cu rezultatele prezentei cercetări îndeosebi ideea că *remors,* remuşcările, precum şi structura psihică numită aici „supraeu", în manieră freudiană, chiar dacă nu în exact aceeaşi accepţie, sunt imprimate individului de către societatea în care se formează, că, pe scurt, „supraeul" este sociogen.

Nici nu mai este necesar să adăugăm, dar fie-ne totuşi permis să subliniem cu această ocazie, cât de mult datorează prezenta cercetare celor antemer-gătoare întreprinse de Freud şi de şcoala psihanalitică. Interrelaţionarea este evidentă pentru orice cunoscător al scrierilor de psihanaliză şi pare inutil să facem de fiecare dată trimitere la acestea, cel puţin în situaţiile în care un asemenea procedeu nu s-ar fi putut realiza fără o argumentaţie de oarecare amploare. Deosebirile deloc

neglijabile între abordarea de ansamblu întreprinsă de Freud şi prezenta cercetare nu au fost nici ele evidenţiate aici în mod explicit, îndeosebi datorită faptului că, în urma unei anumite dezbateri, s-ar fi putut ajunge la un consens fără a întâmpina probabil dificultăţi majore. Mi s-a părut mai important să elaborez o anumită perspectivă intelectuală, pe cât posibil clară şi explicită, în loc să port o dispută într-o privinţă sau alta.
Vezi în acest sens Huizinga, *Erasmus,* New York, Londra, 1924, p. 200. „What Erasmus really demanded of the world and of mankind how he pictured to himself that passionately desired purified Christian society of good morals, fervent faith, simplicity and moderation, kindliness, toleration and peace - this we can nowhere else find so clearly and well-expressed
as in the *Colloquia."*
„Museion - se afirmă în ediţia de la 1665 - „pro secretiore cubiculo dictum
est", - este denumirea dată unei încăperi tainice.

80. Stupefacţia observatorului ulterior nu este mai puţin mare faţă de moravurile şi deprinderile din unele faze timpurii, care exprimă un alt standard al pudorii. Un exemplu foarte elocvent este cel legat de obiceiurile medievale de îmbăiere. In secolul al XIX-lea pare cu totul de neînţeles în primul rând faptul că oamenii din Evul Mediu nu se ruşinau să se îmbă-ieze goi mai mulţi la un loc, de cele mai multe ori bărbaţi şi femei laolaltă. Alwin Schultz, *Deutsches Leben im XIV und XV. Jahrhundert,* Viena, 1892, pp. 68 şi urm., face în acest sens următoarea afirmaţie: „Wir besitzen zwei interessante Darstellungen eines solchen Badesaals. *Vorausschicken mbchte ich, dafi ich die Bilder fur ubertrieben halte, und dafi meiner Ansicht nach auch in ihnen nur der Vorliebe des Mittelalters fur derbe, handgreifliche Scherze Rechnung getragen worden ist.* Die Breslauer Miniatur zeigt uns eine Reihe von Badewannen, in denen immer ein Mann und ein Weib gegeniiber Platz genommen haben. Ein Brett, das uber die Wanne gelegt ist, dient als Tisch, ist mit einer hubschen Decke iiberbreitet und auf ihr stehen Friichte, Getrănke usw. Die Mănner haben ein Kopftuch und tragen eine Schambinde, die Frauen sind mit Kopfputz, Halsketten usw. geziert, sonst aber ganz nackt. Die Leipziger Miniatur ist ăhnlich, nur stehen die Wannen getrennt, und uber jeder ist eine Art Laube, aus Stoff gefertigt, angebracht, deren Vorhănge zugezogen werden konnen. Gar zu ziichtig ist es in dieser Art von Badestuben nicht zugegangen, und anstăndige Frauen werden sie wohl nicht benutzt haben. Fur gewbhnlich sind aber die Geschlechter gewifi getrennt gewesen; eine so offenkundige Verhohnung alles Anstandes hătten die Vâter der Stădte nimmer geduldet."
Nu este lipsit de interes să observăm felul în care structura emoţională şi standardul de jenă din vremurile în care trăieşte l-au determinat pe autor să emită ipoteza conform căreia „cu siguranţă că sexele erau de obicei despărţite", în ciuda faptului că dovezile şi materialele istorice, pe care el însuşi le aduce, ar permite mai degrabă concluzii contrare. Prin comparaţie există atitudinea obiectivă a lui P.S. Allen, care face altceva decât să înregistreze faptic deosebirile de standard, în *The Age of Erasmus,* Oxford, 1914, pp. 204 şi urm.
81. Vezi în acest sens A. Bomer, „Aus dem Kampf gegen die *Colloquia familiaria* des Erasmus", *Archiv fur Kulturgeschichte,* Leipzig, Berlin, 1911, voi. IX, partea I, p. 32.
82. A. Bomer scrie aici: „In ultimele două cărţi, destinate bărbaţilor şi vârstnicilor". Dar întreaga carte a fost dedicată de către Morisotus fiului său nevârstnic; ea fusese concepută ca un manual şcolar. Morisotus tratează aici diferitele vârste ale omului. El îi arată copilului cum sunt adulţii, femeile tinere şi cele vârstnice, precum şi bărbaţii tineri şi cei vârstnici, pentru ca să înveţe să-i privească şi să-i înţeleagă şi ca să priceapă ce înseamnă conduita bună şi cea rea în lume. Ideea că anumite cărţi ale
" scrierii au fost destinate lecturii exclusiv de către femei sau exclusiv de către bărbaţii maturi i-a fost în mod evident inspirată autorului doar de încurcătura, uşor de înţeles, care l-a cuprins la gândul că

toate acestea ar fi putut fi citite chiar de un copil.
83. Pentru a înţelege întreaga problematică, nu este lipsit de importanţă faptul că vârsta obişnuită pentru încheierea căsătoriei în această societate era mai mică în mod evident decât cea din vremurile ulterioare.

„In dieser Zeit," afirmă R. Kobner despre sfârşitul Evului Mediu, „kommen Marin und Frâu oft sehr jung zur Ehe. Die Kirche gibt ihnen das Recht zu heiraten sobald sie die Geschlechtsreife erlangt haben, und dieses Rechts bediente man sich häufig. Knaben werden mit 15 bis 19, Mădchen mit 13 bis 15 Jahren verheiratet. Diese Sitte hat immer als eine charakteristische Eigentumlichkeit des Gesellschaftsbildes der Zeit gegolten." R. Kobner, „Die Eheauffassung des ausgehenden Mittelalters", *Archiv fur Kulturgeschichte,* voi. IX, nr. 2, Leipzig - Berlin, 1911. Ample comunicări şi bogate materiale despre uzanţele matrimoniale la vârsta copilăriei există în *Early English Text Society,* Orig. Series, 108, ed. F.J. Furnivall, Londra, 1897 *(Child-Marriages, Divorces and Ratifications* etc.) Acolo se menţionează vârsta posibilă pentru încheierea căsătoriilor: pentru băieţi 14 ani, pentru fete 12 (p. XIX).
84. F. Zarncke, *Die deutsche Universităt im Mittelalter,* Leipzig, 1857, comunicarea I, pp. 49 şi urm.
85. M. Bauer, *op. cit.,* p. 136.
86. W. Rudeck, *op. cit,* p. 33.
87. *Ibidem,* p. 33.
88. K. Schăfer, „Wie man friiher heiratete", *Zeitschrift fiir deutsche Kulturgeschichte,* Berlin, 1891, voi. I, nr. 1, p. 31.
89. W. Rudeck, *op. cit.,* p. 319.
90. Brienne, *Memoires,* voi. II, p. 11, *apud* Laborde, *Le Palais Mazarin,* Paris,
1816, nota 522.
91. Fr. von Bezold, „Ein Kolner Gedenkbuch des XVI. Jahrhunderts" în: *Aus Mittelalter und Renaissance,* Miinchen, Berlin, 1918, p. 159.
92. W. Rudeck, *op. cit.,* p. 171. P.S. Allen, *The Age ofErasmus,* Oxford, 1914, p. 205. A. Hyma, *The Youth of Erasmus,* University of Michigan Press, 1930, pp. 56-57. Vezi şi Regnault, *La Condition juridique du batard au Moyen Age,* Pont Audemer, 1922, unde în orice caz este tratată mai puţin situaţia *de facto,* cât mai ales cea juridică a bastardului. Conform acelor „coutumes", uzanţe legale, adesea atitudinea faţă de bastard nu este una plină de bunăvoinţă. Rămâne de cercetat dacă aceste „coutumes" exprimă opinia reală a unor straturi diferite sau doar a unui anumit strat.
De altfel, este destul de cunoscut faptul că, încă în secolul al XVII-lea, la curtea franceză copiii legitimi erau crescuţi împreună cu cei nelegitimi. Ludovic al XlII-lea, de exemplu, îşi ura fraţii vitregi. încă de copil declară următoarele despre unul dintre fraţii vitregi: „J'aime mieux ma petite soeur que fete Chevalier, parce qu'il n'a pas ete dans le ventre â maman avec moi, comme elle".
93. D. Parodi, „L'Honnete homme et l'ideal moral du XVIP et du XVIIP siecle", *Revue Pedagogique,* 1921, voi. 78, nr. 2, pp. 94 şi urm.
94. Vezi de exemplu Peters, „The institutionalized Sex-Taboo in Knight", Peters, Blanchard, *Taboo and Genetics,* p. 181.
„A study of 150 girls made by the writer in 1916, 17 showed a taboo on thought and discussion among wellbred girls of the following subjects, which they characterize as «indelicate», «polluting» and «things completely outside the knowledge of a lady».
1. Things contrary to custom, often called «wicked» and «immoral».
2. Things «disgusting» such as bodily functions, normal as well as patho-logical, and all the implications of uncleanliness.

3. Things uncanny, that «make your flesh creep», and things suspicious.
4. Many forms of animal life, which it is a commonplace that girls will fear or which are considered unclean.
5. Sex differences.
6. Age differences.
7. All matters relating to the double standard of morality.
8. All matters connectet with marriage, pregnancy, and childbirth.
9. Allusions to any part of the body except head and hands.
10. Politics.
11. Religion."
95. A. Luchaire, *La Societe frangaise au temps de Philippe-Auguste,* Paris, 1909, p. 273.
96. *Ibidem,* p. 275.
97. *Ibidem,* p. 272.
98. *Ibidem,* p. 278.
99. J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters. Studien iiber Lebens- und Geistesform des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden,* Miinchen, 1924, p. 32.
100. Din „Le *Jouvencel". Lebensgeschichte des Ritters Jean de Bueil,* ed. Kervyn de Lettenhove, Chastellain, *(Euvres,* voi. VIII; citat de Huizinga, *op. cit.,* p. 94.
101. Vezi p. 266.
102. H. Dupin, *La Courtoisie au Moyen Âge,* Paris, 1931, p. 79.
103. *Ibidem,* p. 77.
104. Zarncke, *Der deutsche Cato,* ed. cit., pp. 36. şi urm., vv. 167 şi 178.
105. *Ibidem,* p. 48, vv. 395 şi urm.
106. J. Huizinga, *op. cit.,* Miinchen, 1924, pp. 32 şi urm.
107. L. Mirot, *Les d'Orgemont, leur origine, leur fortune etc,* Paris, 1913; P. Champion, *Franqois Villon. Sa vie et son temps,* Paris, 1913, voi. II, pp. 230 şi urm., *apud* Huizinga, *op. cit.,* p. 32.
108. P. Durrieu, *Les Tres belles Heures de Notre Dame du Duc Jean de Berry,* Paris, 1922, p. 68.
109. Ch. Petit-Dutaillis, *Documents nouveaux sur les mceurs populaires et le droit de vengeance dans les Pays-Bas au XV. siecle,* Paris, 1908, p. 47.
110. *Ibidem,* p. 162.
111. *Ibidem,* p. 5.
112. A. Luchaire, *op. cit.,* pp. 278 şi urm.
113. Pentru amănunte în acest sens vezi A. Franklin, *Paris et les Parisiens au seizieme siecle,* Paris, 1921, pp. 508 şi urm.
114. Th. Bossert aminteşte în introducerea sa la *Hausbuch,* p. 20, de o gravură făcută de „Hausbuchmeister", în care acesta „ironizează nobilimea de dată recentă, goana oamenilor de rând după blazoane şi obiceiuri cavalereşti", ceea ce poate reprezenta de asemenea o indicaţie în sensul amintit.
1Î5. *Das Mittelalterliche Hausbuch,* ed. Helmuth Th. Bossert şi Willy Storck, Leipzig, 1912, introducere, pp. 27 şi urm.
116. Berthold von Regensburg, *Deutsche Predigten,* ed. Pfeiffer şi Strobl, Viena, 1862-l880, voi. I, 14, p. 7.
117. *Ibidem,* pp. 24 şi urm.
118. Max Lehrs, *Der Meister mit den Bandrollen,* Dresda, 1886, pp. 26 şi urm.

119. Din materialele referitoare la civilizarea conduitei care aici - parţial din motive de spaţiu limitat,

parţial datorită faptului că nu par să îşi aducă vreo contribuţie fundamental nouă la înţelegerea marii linii civilizatoare -au fost lăsate deoparte, trebuie menţionată măcar cu titlu auxiliar o problemă specială, demnă de atenţie. Atitudinea occidentalilor faţă de *curăţenie,* faţă de *spălat* şi de *îmbăiere,* privită în ansamblu, demonstrează aceeaşi curbă a modificării care a fost cercetată sub numeroase alte aspecte în cadrul textului. Impulsul de a se spăla în mod regulat şi menţinerea constantă a curăţeniei trupeşti nu provin iniţial din nişte convingeri precis conturate referitoare la igienă, dintr-o înţelegere clară, sau, după cum se spune, „raţională", a pericolului pe care murdăria îl reprezintă pentru sănătate. Atitudinea faţă de spălare se transformă în funcţie de acele modificări ale relaţiei interumane menţionate în cadrul textului şi despre care urmează să se discute mai amănunţit în capitolul următor.
Iniţial, pentru oameni era cât se poate de firesc să-şi asigure în mod regulat curăţenia doar avându-i în vedere pe ceilalţi - mai ales -, pe cei situaţi la un nivel superior din punct de vedere social, deci din motive sociale şi determinaţi de constrângeri externe mai mult sau mai puţin sesizabile. Iar când asemenea constrângeri externe nu există, atunci când poziţia socială nu impune nimic în acest sens, spălatul în mod regulat este suprimat, curăţenia este redusă la acea măsură minimă impusă de starea de bine personal. In prezent, individul este educat de mic copil astfel încât spălarea şi curăţenia să fie însuşite ca un fel de deprinderi automate; prin urmare, din conştiinţa sa dispare treptat, mai mult sau mai puţin, faptul că se spală şi că se disciplinează în sensul unei curăţenii constante avându-i în vedere pe ceilalţi, deci pe principiul unor constrângeri externe. Se spală datorită autoconstrân-gerii, chiar şi atunci când prin preajmă nu este nimeni care l-ar putea admonesta sau pedepsi dacă nu s-ar spăla. Atunci când nu o face, în prezent - spre deosebire de trecut - faptul este expresia unei educaţii nu tocmai reuşite în sensul de a corespunde unui standard social existent. Aceeaşi modificare a conduitei şi a potenţialului emoţional evidenţiată la cercetarea altor curbe civilizatoare devine limpede şi în acest caz. Relaţiile omului se transferă de aşa manieră încât constrângerile exercitate de unii asupra altora se transformă, într-un mod tot mai pregnant, în autoconstrângeri la nivel individual; formarea supraeului a fost consolidată. Ceea ce îl constrânge în prezent pe individ să se spele şi să-şi asigure curăţenia în mod regulat este acel sector al individului care reprezintă codul social, este propriul supraeu. Mecanismul devine eventual şi mai evident dacă ne amintim de faptul că, în prezent, mulţi bărbaţi se rad, chiar dacă nu există nici o obligaţie socială în acest sens, deci pur şi simplu din obişnuinţă, pur şi simplu pentru că din punctul de vedere al „supraeului" se simt inconfortabil când omit acest fapt, deşi suprimarea bărbieritului nu dăunează sănătăţii şi nu este neigienică. Asigurarea curăţeniei regulate prin folosirea apei şi a săpunului este în societatea noastră o „acţiune constrictivă", cu care am fost deprinşi prin natura educaţiei noastre şi care a fost consolidată în conştiinţa noastră prin explicaţii igienice, „raţionale".
în acest context, ar putea fi suficient să exemplificăm modificarea de conduită prin mărturia unui alt observator. LE. Spingarn afirmă în

introducerea la o traducere în engleză a scrierii *Galateo* a lui della Casa (The Humanists Library, ed. L. Einstein, voi. VIII, Londra, 1914, p. XXV) următoarele: „...Our concern is only with secular society, and there we find that cleanliness was considered only in so far as it was a social necessity, if indeed then; as an individual necessity or habit it scarcely appears at all. Della Casa's standard of social manners applies here, too: cleanliness was dictated by the need of pleasing others, and not because of any *inner* demand of individual instinct... All this has changed. Personal cleanliness, because of its complete acceptance as an individual necessity has virtually ceased to touch the problem of social manners at any point".
Curba modificării este exprimată aici cu atât mai clar cu cât observatorul acceptă standardul propriei sale societăţi - nevoia *interioară* de curăţenie - ca pe un fapt dat, fără să se întrebe cum şi de ce a

rezultat acesta din celălalt standard pe parcursul istoriei. într-adevăr, în prezent, în general doar la vârsta copilăriei oamenii se spală şi îşi asigură curăţenia ca urmare a unei presiuni externe şi direct sub influenţa constrângerii externe, adică avându-i în vedere pe ceilalţi, de care depind, în cazul adulţilor, după cum am mai spus, în prezent această conduită ia treptat forma unei autoconstrângeri, a unei obişnuinţe personale. Pe vremuri însă, şi în cazul adulţilor ea era produsă în mod nemijlocit prin constrângeri externe. Se dovedeşte aici din nou ceea ce anterior a fost definit ocazional ca *„principiu sociogenetic"* fundamental. Istoria unei societăţi se reflectă în istoria fiecărui individ. Procesul de civilizare, parcurs de societate în ansamblu, de-a lungul a numeroase secole, trebuie parcurs din nou, în formă prescurtată, de fiecare individ în parte; căci nimeni nu se naşte „civilizat". Un alt punct de pe această curbă civilizatoare merită, de asemenea, să fie tratat cu atenţie. Din descrierile făcute de anumiţi observatori reiese că oamenii din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea au fost mai „puţin curaţi" decât în secolele premergătoare. Dacă verificăm aceste observaţii, cel puţin un anume aspect se dovedeşte adevărat: se pare că folosirea apei ca mijloc de îmbăiere şi de asigurare a curăţeniei s-a diminuat la trecerea spre epoca modernă, cel puţin dacă facem o comparaţie între viaţa straturilor superioare. Privind astfel schimbarea, există o explicaţie simplă a acestui fapt, care, desigur, trebuie cercetată în amănunt. La sfârşitul Evului Mediu era bine cunoscut faptul că spălându-se în băile comune oamenii puteau contracta diverse boli, chiar fatale. Pentru a înţelege efectele unei asemenea experienţe trebuie să ne transpunem în starea de conştientizare proprie acestei societăţi, în care interdependenţele cauzale, modalitatea de transmitere a bolilor şi ideea de contaminare erau încă relativ neclare. Ceea ce se putea întipări în minte în această situaţie era o realitate simplă: băile cu apă sunt periculoase, există pericolul de contaminare. Căci, într-adevăr, îmbolnăvirile în masă, epidemiile, ale căror valuri au copleşit societatea de nenumărate ori, erau adeseori percepute de oameni ca un fel de otrăvire. Ştim şi înţelegem cât de cumplită era teama ce îi cuprindea pe oamenii de atunci la vederea unor epidemii. Era o teamă care, spre deosebire de nivelul la care se află experienţa noastră socială, nu putea fi încă diminuată şi canalizată în anumite direcţii, printr-o cunoaştere exactă a interrelaţionărilor cauzale şi a limitelor pericolului. Se prea

poate ca în acele vremuri consumul de apă, îndeosebi consumul de apă caldă destinat îmbăierii, să fi fost asociat cu o asemenea teamă, relativ nedefinită, cu mult mai mare decât pericolul real pe care îl reprezenta. Iar dacă într-o societate aflată la acest standard de experienţă un anumit obiect sau o anumită conduită ajung să fie dublate de teamă, atunci, într-adevăr, poate dura uneori mult timp până când teama şi totodată simbolurile ei, interdicţiile şi opoziţiile respective, scad din nou. Se prea poate ca, pe parcursul generaţiilor, amintirea cauzei iniţiale a acestei angoase să dispară complet. Ceea ce rămâne viu în conştiinţa oamenilor este eventual doar un sentiment care se transmite de la o generaţie la alta, sentimentul că folosirea apei este însoţită de pericole, precum şi o indispoziţie generalizată, un sentiment de aversiune cultivat de fiecare dată din nou în privinţa acestei utilizări. Astfel, de exemplu, întâlnim într-adevăr în secolul al XVI-lea afirmaţii de genul:

„Estuves et bains, je vous en prie Fuyes-les, ou vous en mourres."

Acestea sunt vorbele unui medic, Guillaume Bunel, de la 1513, care, printre altele, dă sfaturi pentru evitarea ciumei *(CEuvres excellente et ă chascun desirant soy de peste preserver,* reeditată de Ch.J. Richelet, Le Mans, 1836); pentru a înţelege efectele unei spaime care, în comparaţie cu a noastră, e mai slab delimitată, este suficient să observăm felul în care în sfaturile date de acesta - privind de pe poziţiile standardului nostru - se îmbină adevăruri cu închipuiri fantasmagorice. Chiar şi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea mai întâlnim avertismente legate de utilizarea apei, motivate de exemplu prin faptul că este dăunătoare pentru piele sau că există pericolul de a răci. în realitate, se pare că aici avem de-a face cu un val de teamă care se retrage treptat; dar, la nivelul actual al cercetării, aceasta este doar o ipoteză.

Oricum, ea indică foarte clar cum *ar putea* fi explicate astfel fenomene. De asemenea, demonstrează o realitate caracteristică în mare măsură întregului proces de civilizare: acesta se petrece în interdependenţă cu o delimitare tot mai exactă a pericolelor exterioare şi, corespunzător, cu o delimitare şi o canalizare a temerilor faţă de asemenea pericole. Pericolele exterioare ale vieţii umane devin mai previzibile, căile şi spaţiile de manifestare ale temerilor umane, mai regulate. Incertitudinea vieţii ne apare a fi uneori în vremurile noastre suficient de mare, dar ea este infimă, de exemplu, faţă de incertitudinea individului care trăia în societatea medievală. într-adevăr, o reglementare mai puternică a surselor de angoasă, creată treptat, o dată cu trecerea la structura societăţii noastre, este una dintre premisele elementare pentru standardul de conduită căruia îi dăm expresie prin conceptul de „civilizaţie". Platoşa conduitei civilizate ar ceda extrem de repede dacă, prin transformarea societăţii, ne-ar copleşi din nou o asemenea incertitudine, o previzibilitate atât de mică a pericolelor ca pe vremuri. Nu ar dura însă mult şi temerile corespunzătoare ar sparge limitele ce li se impun în prezent, în orice caz, o formă specifică de angoasă creşte o dată cu civilizaţia

In orice caz, o luima opcunvu „
progresivă. Este vorba de temerile „interioare", semiconştientizate, temerile faţă de încălcarea restricţiilor care îi sunt impuse omului civilizat. Câteva consideraţii sintetice pe această temă vor putea fi citite la sfârşitul celui de-al doilea volum, în cadrul „Schiţei unei teorii a civilizării".

ANEX
Ă

Traducerea citatelor

p.56: „Curtenia (...) îşi trage fără îndoială numele de la curte, de la viaţa de curte. Curţile marilor seniori sunt locul unde fiecare doreşte să-şi facă o situaţie. Aceasta nu se poate înfăptui decât câştigând favoarea principelui şi a mărimilor de la curte. Astfel lumea se străduieşte pe cât posibil să le intre acestora în graţii. Nimic nu este mai convingător decât să-i faci pe ceilalţi să creadă că eşti dispus să-i serveşti din răsputeri şi în orice condiţie. Totuşi, nu întotdeauna suntem în stare să procedăm aşa, uneori nedorind-o, din motive îndreptăţite. Curtenia serveşte ca substitut pentru această stare. Prin intermediul ei îi asigurăm pe cei din jur, prin comportarea noastră *exterioară,* că

există disponibilitatea de a-i servi. Acest fapt ne face să câştigăm încrederea celorlalţi, în rândul cărora se dezvoltă imperceptibil o afecţiune pentru noi, încât persoana respectivă devine dornică să ne facă bine. Curtenia determină în general o asemenea atitudine, oferindu-i un avantaj special celui care o deţine. De fapt, îndemânarea şi virtutea sunt cele care ne fac în realitate să ne bucurăm de stima oamenilor. Dar cât de puţini sunt cei care apreciază corect cele două virtuţi? Cu cât mai puţin numeroşi sunt aceia care le consideră demne de a le cinsti cum se cuvine? Oamenii, mult prea preocupaţi de ceea ce li se înfăţişează, sunt mişcaţi de ceea ce îi atinge prin comportamentul *exterior,* îndeosebi când se ivesc circumstanţele favorabile. Această afirmaţie se potriveşte întocmai unei persoane curtenitoare."

p.57:...„că se vorbeşte mai bine germana în Saxonia decât în orice altă parte a imperiului".

(...) „este greu pentru o naţiune, care cuprinde atâtea popoare independente, să se supună deciziilor unui număr mic de savanţi".

„Desfid pe oricine ar putea numi (...) un spirit creator din Parnasul vostru, un poet german, care să fi produs din resurse proprii o operă de oarecare reputaţie[8]."

p58: „Mă confrunt (...) cu o limbă semibarbară, împărţită în tot atâtea dialecte câte provincii germane există. Fiecare comunitate este convinsă că dialectul pe care îl vorbeşte este cel mai bun."

„Progresul neînsemnat pe care l-am înregistrat nu trebuie pus nici în seama spiritului german, (...) nici a geniului naţiunii, ci putem da vina doar pe succesiunea de evenimente nefericite, pe războaiele care ne-au ruinat şi ne-au sărăcit, atât ca număr de populaţiei, cât şi financiar."

„Starea a treia nu se mai complace într-o ruşinoasă degradare. Părinţii asigură educaţia copiilor lor, fără să se mai înglodeze în datorii. Iată că au fost create premisele pentru acea fericită revoluţionare pe care o aşteptam."

p.59: „Pentru a vă convinge de prostul gust care domneşte în Germania până în zilele noastre nu este nevoie decât să frecventaţi spectacolele publice. Acolo veţi putea urmări reprezentările abominabilelor piese ale lui Shakespeare, traduse în limba noastră, întregul auditoriu fiind cuprins de extaz în faţa acestor farse ridicole, demne de sălbaticii din Canada. Le descriu în aceşti termeni, deoarece păcătuiesc faţă de orice regulă a teatrului. Aceste reguli nu sunt în nici un caz arbitrare. Iată hamalii şi groparii care îşi fac apariţia şi susţin nişte monoloage demne de ei; apoi urmează prinţii şi reginele. Cum ar putea un asemenea amestec bizar de ticăloşie şi măreţie, de bufonerie şi tragism să emoţioneze şi să placă?

Ii putem ierta lui Shakespeare aceste abateri bizare; căci începuturile artei nu înseamnă niciodată şi apogeul ei.

Dar iată-l şi pe Gotz von Berlichingen făcându-şi intrarea în scenă, o imitaţie detestabilă a acestor piese engleze, în timp ce publicul aplaudă cu entuziasm, cerând repetarea acelor platitudini dezgustătoare."

„După ce mi-aţi vorbit despre clasele inferioare, mă văd nevoit să continui cu aceeaşi francheţe în privinţa universităţilor."

p.60: „Desigur, nu pretind că aş fi de acord cu neregulile barbare de care abundă aceasta (tragedia lui Shakespeare *Iulius Caesar).* Este de-a dreptul surprinzător că nu există şi mai multe într-o lucrare scrisă într-un secol ignorant de un om care nici măcar nu cunoştea latina şi care nu a avut alt maestru decât propriul său geniu."

p.65: „La gentilomul german se observă acel aer trufaş şi îngâmfat, care merge până la o subită dispoziţie capricioasă. Umflându-se în pene de descendenţa lor până la a şaisprezecea spiţă, pe care sunt oricând dispuşi s-o dovedească, dispreţuiesc pe oricine nu are aceleaşi calităţi."

pp. 74-75: „Hamburg a rămas în urmă. De atunci a traversat o perioadă de faimă (...), a făcut anumite progrese (...), pentru a-şi spori, pentru a-şi desăvârşi nu zic numai şansele (...), ci şi civilizarea şi

evoluţia pe linia ştiinţelor şi artelor (...), a luxului, a dezinvolturii, a frivolităţii (...); mai are nevoie de un număr de ani sau de evenimente care să-i aducă noi valuri de străini (...) şi creşterea opulenţei."
p.82: „Mă surprinde să constat ce false sunt opiniile învăţaţilor noştri în privinţa a ceea ce considerăm că reprezintă civilizaţia. Dacă i-aş întreba pe majoritatea în ce constă civilizaţia, ar răspunde că civilizaţia unui popor înseamnă îmblânzirea moravurilor, buna-cuviinţă, politeţea şi răspândirea cunoştinţelor, încât convenienţele să ţină locul regulilor de amănunt: toate acestea nu-mi arată decât masca virtuţii, nu şi chipul ei, iar civilizaţia nu îndeplineşte nici un rol în societate dacă nu dă formă şi substanţă virtuţii."

p.83: „în toate limbile... în toate epocile, tablourile reprezentând ciobănaşi îndrăgostiţi de turmele şi de câinii lor îşi găsesc calea spre sufletul nostru, moleşit de rafinamentul luxului şi de falsa civilizaţie.»
p.88: (...) „alungă industria şi meşteşugurile şi aruncă prin urmare stările în sărăcie şi depopulare."
„De aici rezultă cum ciclul ce conduce de la barbarie la decadenţă, trecând prin civilizaţie şi bogăţie, poate fi reluat de un ministru abil şi atent, mecanismul fiind remontat înainte de a se fi stins."
p.89: „Exemplul tuturor imperiilor, care l-au precedat pe al Domniei voastre, şi care au parcurs cercul civilizării, reprezintă în detaliu o dovadă a ideilor pe care tocmai le-am avansat."
p.90: „Iată în cele din urmă că a venit şi momentul acelei târzii dreptăţi".
(...) „dacă acum nu prevalează binele, este datorită faptului că binele este cu neputinţă."
(...) „în locul virtuţii şi al binelui[29]".
(...) „care pune mai multe obstacole în calea fericirii generale, a progresului raţiunii umane, a civilizării depline a oamenilor, decât interminabilele războaie în care principii nechibzuiţi se lasă atraşi în orice moment."
„Raţiunea umană nu este încă destul de experimentată; *civilizarea oamenilor încă nu s-a încheiat*; până în prezent, nenumărate obstacole au împiedicat progresul cunoştinţelor utile, singurele care pot contribui la perfecţionarea guvernelor, legilor, educaţiei, instituţiilor şi moravurilor noastre[32]."
p.91: „Regele a reuşit să transforme o naţiune, agitată până în acel moment, într-un popor paşnic, periculos doar pentru duşmani... Moravurile s-au temperat..."
p.92: „In ciuda barbariei unei părţi a legilor, în ciuda viciilor dovedite de principiile administrative, de majorarea impozitelor, de forma lor oneroasă, de duritatea legilor fiscale, în ciuda preceptelor rele care dirijau legislaţia guvernamentală cu privire la comerţ şi la manufacturi, şi în cele din urmă în ciuda persecuţiei la care erau supuşi protestanţii, se poate observa faptul că oamenii din regat trăiau în pace sub protecţia legilor."
p.98: „în ciuda faptului că această conduită conformă convenienţelor este
un dat al unei firi alese, uneori, datorită unor carenţe educative, observăm
că anumiţi oameni bine situaţi şi erudiţi duc lipsă de această graţie."
„întoarce-te când scuipi, pentru a nu stropi pe nimeni. Atunci când sputa cade la pământ, trebuie călcată cu piciorul, pentru a nu-i dezgusta pe ceilalţi. Dacă acest lucru nu este posibil, serveşte-te de o batistă."
p.105: „Urmează-l pe omul onorabil, tratează-l cu ostilitate pe cel rău."

„Atunci când însoţitorii te mânie, fiule, ai grijă să nu devii coleric, fapt pe care l-ai putea regreta într-o bună zi[9]."
„Un om rafinat nu se cade să soarbă zgomotos din lingura sa, când se află în prezenţa altora; aşa se poartă curtenii, care se complac a se comporta fără rafinament."
p. 106: „Unii oameni muşcă dintr-o felie, iar apoi o înmoaie în castron, aşa cum fac ţăranii; cei de la

curte resping asemenea proaste maniere[11]."
„Unii oameni rod osul, apoi îl pun înapoi pe platou; este un fapt reprobabil[12]."
„Cel care îşi drege glasul când se aşază la masă şi cel care îşi suflă nasul în faţa de masă sunt amândoi prost crescuţi, atât cât îmi este dat să pot aprecia[13]."
„Cel ce-şi suflă nasul deasupra mesei şi se şterge apoi cu mâna este un neghiob care, crede-mă, nu cunoaşte manierele alese[14]."
„Cel care suflă ca o focă atunci când mănâncă, aşa cum fac unii, şi care plescăie ca un bădăran bavarez nu dă dovadă de bună creştere[15]."
„De asemenea, în timpul mesei nu vă scărpinaţi pe după gât cu mâna goală; dacă este necesar, faceţi-o cum este politicos, cu ajutorul hainei[16]."
p.107: „Nu se cade să vă băgaţi mâinile în urechi sau în ochi, aşa cum fac unii, sau să vă scobiţi în nas în timpul mesei; aceste trei obiceiuri nu sunt cuviincioase[17]."
„aud spunându-se (iar dacă este adevărat, faptul este neplăcut), că unii mănâncă fără să se fi spălat; înţepenească-li-se degetele[18]."
„de asemenea, se cade să mănânci cu mâna din partea opusă faţă de comeseanul tău; dacă vecinul se află în dreapta, să mănânci cu mâna stângă; abţine-te să mănânci cu ambele mâini[20]."
„ai grijă să nu fii nevoit să roşeşti de ruşine[22]."
p.lll: „Această noutate a fost considerată un semn de rafinament atât de excesiv, încât soţia dogelui a fost aspru dojenită de oamenii bisericii, care au invocat abaterea mâniei cereşti asupra ei. La scurt timp, ea a fost lovită de o boală respingătoare, iar Sf. Bonaventura nu a ezitat să declare că era o pedeapsă trimisă de Dumnezeu."
p.119: „Astfel, un nobil sau orice om onorabil nu se cade să alerge pe străzi şi nici să se grăbească prea tare, căci aceasta-i o purtare ce i se potriveşte unui lacheu, nu unui *om cu stare...* Pe de altă parte, nici nu este cazul ca un om să umble prea încet, ca o matroană impunătoare sau o tânără mireasă."
p.120: „Nu mânca pâine înainte de a se servi la masă carnea, căci laşi impresia de lăcomie sau că eşti înfometat..."
„Nu uita să-ţi înghiţi îmbucătura şi să te ştergi la gură înainte de a bea."

„Mi se pare că pentru a dobândi ceea ce se numeşte cunoaşterea lumii trebuie în primul rând să te străduieşti să cunoşti oamenii aşa cum sunt în general, ca să dobândeşti apoi cunoştinţe anume despre cei cu care convieţuim, adică să le cunoşti înclinaţiile şi părerile bune şi rele, virtuţile şi defectele."
p.122: „Fii atent, copile, să te porţi cum se cuvine când te aşezi la masă ca să mănânci. Oricare ar fi anturajul, oricare ar fi compania în care te afli, fii curtenitor, încât ceilalţi să vorbească bine despre tine; încrede-te în faptul că oamenii te vor condamna sau elogia după purtarea ta."
p.124: „Obiceiuri care se practicau cândva au fost abandonate în prezent, iar în fiecare zi sunt inventate noi acte de bravură. Faptele oamenilor nu ajung nicicând să se stabilizeze. Sunt transformabile şi adeseori suferă modificări; ceea ce era permis ieri, azi devine reprobabil, iar apoi vom vedea cum se impun anumite obiceiuri care se bucură azi de puţină consideraţie."
A
pp. 126-l30: Acestea sunt versurile lui Tannhăuser despre manierele curteneşti[41].
1 Consider că un om binecrescut este cel care aplică întotdeauna bunele maniere şi care nu se comportă nicicând altfel.
2 Există variate forme de bune maniere, iar acestea sunt utile în numeroase circumstanţe; trebuie să ştiţi că cine le respectă nu va da decât rareori dovadă de o purtare proastă.
25 Când staţi la masă, aduceţi-vă întotdeauna aminte de cei săraci;

Dumnezeu vă va răsplăti, dacă îi trataţi cu milostivenie. 33 Un om rafinat nu se cade să soarbă supa zgomotos din lingură; aşa
se comportă oamenii de la curte, care adesea se poartă ca nişte neciopliţi.
37 Nu se cade să bei din farfurie, deşi unii, care se complac în acest prost obicei, ridică farfuria cu neruşinare şi sorb de parcă şi-ar fi pierdut minţile.
41 Cei care se năpustesc asupra farfuriilor, mănâncă, de parcă ar fi nişte porci, sorbind dezgustător şi plescăindu-şi buzele...
45 Unii oameni muşcă dintr-o felie, apoi o înmoaie din nou în castron după deprinderile din născare; oamenii bine crescuţi resping -asemenea proaste obiceiuri.
49 Unii oameni rod osul, apoi îl pun înapoi pe platou; acesta este un fapt reprobabil.
53 Cei cărora le place să mănânce cu muştar şi sare trebuie să bage de seamă să nu practice obiceiul jegos de a-şi băga degetele în condimente.

57 Cel care îşi drege glasul când se aşază la masă şi cel care îşi suflă
nasul în faţa de masă sunt amândoi prost crescuţi, atât cât îmi este
dat sa apreciez.
65 Cel ce vrea să vorbească şi să mănânce, care vrea să facă două lucruri
în acelaşi timp şi cel care vorbeşte în somn, arareori vor avea ocazia
să se odihnească. 69 Nu face zgomot la masă, aşa cum procedează unii. Amintiţi-vă,
prieteni, că nimic nu este mai puţin cuviincios... 81 Este un semn de proastă creştere când văd pe cineva care are
mâncare în gură şi bea în acelaşi timp, ca un animal. 85 Nu se cade să sufli în pocalul din care bei, aşa cum le face unora
plăcere; este un prost obicei care ar trebui evitat. 94 înainte de a bea, şterge-te la gură, ca să nu murdăreşti ceea ce bei;
acest act de curtenie trebuie mereu respectat. 105 Este o dovadă de proastă creştere să stai cu coatele pe masă în timp
ce mănânci; la fel este să rămâi cu capul acoperit atunci când eşti
curtenitor cu doamnele. 109 în timpul mesei nu vă scărpinaţi pe după gât cu mâna goală; dacă
este necesar, procedaţi aşa cum este politicos, cu ajutorul hainei. 113 Este mai potrivit să vă scărpinaţi cu ajutorul hainei decât să vă
murdăriţi mâinile; privitorii îi vor remarca pe cei care se comportă
în acest fel. 117 Nu se cade să vă curăţaţi dinţii cu cuţitul, cum fac unii şi cum se
poate adeseori vedea; este un prost obicei. 125 Dacă cineva obişnuieşte să-şi lărgească cingătoarea la masă,
credeţi-mă, nu este cu adevărat curtenitor. 129 Cel care îşi suflă nasul deasupra mesei şi care se şterge apoi cu
mâna este un neghiob care, crede-mă, nu cunoaşte manierele alese. 141 Aud spunându-se (iar dacă este adevărat, faptul este neplăcut) că
unii mănâncă fără să se fi spălat; înţepenească-li-se degetele. 157 Nu se cade să va băgaţi mâinile în urechi sau în ochi, aşa cum fac unii, sau să vă scobiţi în nas în timpul mesei; aceste trei obiceiuri nu sunt cuviincioase.
Note de subsol de la pp. 127-l30:
Prima regulă este aceasta: când te aşezi la masă, gândeşte-te în primul
rând la cei săraci şi nevoiaşi.
313 Nu se cade să-ţi sorbi supa din blid, ci cu o lingură, aşa cum se
cuvine. 315 Cei ce se apleacă deasupra castronului şi plescăie necuviincios din

gură ca porcii, îşi au locul printre animale.

319 A sufla ca un somon, a plescăi ca un bursuc şi a-ţi drege glasul înainte de a mânca, toate trei obiceiurile sunt cât se poate de necuviincioase.
Aşezându-se lângă ea, îi spune persuasiv:
Nu plescăi din gură când mănânci cu lingura; cel ce produce asemenea sunete când foloseşte lingura se poartă ca un animal. De cei ce scot asemenea zgomote, fă bine şi te depărtează.
201 Pentru nimic în lume nu se cade să-ţi sorbi supa zgomotos.
346 Fie ca oamenii rafinaţi să fie feriţi de cei ce rod osul, ca să-l pună înapoi iarăşi pe platou.
8 O bucată din care ai muşcat nu trebuie pusă înapoi pe platou.
22 Nu râde şi nici nu vorbi cu gura plină.
15 Cine doreşte să bea, se cade să înghită întâi tot ce are în gură.
149 Iar atunci când ai gura plină, în nici un caz să nu bei.
111 Nu sufla asupra bucatelor, nici dacă sunt prea reci, nici dacă sunt prea fierbinţi.
155 înainte de a bea, şterge-ţi gura cu un şervet.
Nu bea cât timp eşti murdar la gură, căci este un obicei ruşinos. 146 Nu sufla nici asupra băuturii, nici asupra mâncării. 30 Evită să te scobeşti între dinţi cu un cuţit de la masă. 11 Nu apuca nicicând bucatele cu mâinile nespălate. 9 Nu-ţi băga degetele nici în urechi, nici în nas. *p.133:* D
„Ce crezi că le-ar fi spus episcopul şi compania sa aleasă (...) acelora pe care uneori îi vedem tolăniţi ca porcii, care îşi bagă râtul în ciorbă şi care nici măcar nu-şi ridică faţa şi nici nu-şi îndreaptă privirea, cu atât mai puţin mâinile de pe bucate, umflându-şi obrajii de parcă ar sufla la trompetă sau ar încerca să aprindă focul cu foalele, care nu mănâncă, ci hăpăie ca animalele, mânjindu-se pe braţe până la coate, şi care apoi îşrmurdăresc şervetul încât faţă de acesta o cârpă de bucătărie ar părea curată.
Oricum, aceşti hulpavi nu se ruşinează să folosească şervetul murdărit pentru a-şi şterge sudoarea (care, datorită felului grăbit şi excesiv de a mânca adesea le curge pe frunte şi pe faţă, prelingându-se pe grumaz) şi chiar pentru a-şi sufla nasul, ori de câte ori e nevoie."

pp.133-l34: E
După ce copilul s-a aşezat pe scaun, dacă există un şervet pe farfuria din faţa lui, se cuvine să-l ia şi să şi-l pună pe braţul sau pe umărul stâng; apoi să-şi aşeze pâinea în partea stângă, iar cuţitul în dreapta, la fel şi paharul, dacă doreşte să-l lase pe masă şi dacă poate fi aşezat acolo în mod convenabil, fără a-i deranja pe ceilalţi. Căci se poate întâmpla ca paharul să nu poată fi pus pe masă sau în dreapta, fără să stânjenească vreun mesean.
Copilul să aibă discernământul de a recunoaşte în ce situaţie se află. Când mănâncă... se cade să ia de pe platou bucata care se află în dreptul său. Dacă se servesc sosuri, copilul poate... să-şi înmoaie decent bucatele într-o parte a castronului, fără ca apoi să-l rostească... Este absolut necesar ca un copil să fie educat de la o vârstă fragedă cum să tranşeze o pulpă de batal, o potârniche, un iepure sau altele de acest fel. Este mult prea necuviincios ca un copil să le ofere altora o bucată din care a ros deja, sau ceva ce nu-i place să mănânce, *cu excepţia servitorului său.* Nici nu este decent să scoată din gură ceva mestecat şi să pună bucata înapoi pe platou, cu excepţia situaţiei că este vorba de vreun oscior pe care l-a ros, aşteptând să i se aducă desertul; căci după ce l-a ros, îl va pune înapoi pe farfurie, acolo un,de va arunca şi sâmburii de cireşe, prune şi alte asemenea fructe, căci nu se recomandă să-i înghită sau să-i arunce pe jos.
Copilul nu se cade să roadă oasele atât de necuviincios încât să semene cu câinii.
Când un copil vrea să pună sare în mâncare, se cade să o ia cu vârful cuţitului, şi nu cu trei degete.
Copilul să taie carnea în bucăţi mici pe farfuria lui... şi nu se cade să ducă bucăţile de carne la gură ba

folosindu-se de o mână, ba de cealaltă, cum fac copiii mici, care învaţă să mănânce; să procedeze aşa cu mâna dreaptă, apucând pâinea şi carnea decent, doar cu trei degete. Cât despre obiceiul de a mesteca, acesta e diferit de la ţară la ţară. Germanii mestecă mâncarea cu gura închisă, şi li se pare urât să procedeze altfel. Pe de altă parte, francezii ţin gura pe jumătate deschisă, şi găsesc procedeul germanilor mai degrabă murdar. Italienii mestecă mai lent, iar francezii mai uniform, considerând că modul italian este prea delicat şi preţios.
Aşa că fiecare naţiune are ceva particular, diferit de celelalte. încât copilul va proceda după obiceiurile locului.
în plus, germanii folosesc lingura pentru a mânca supa şi tot ceea ce este lichid, iar italienii furculiţa. Francezii se folosesc de ambele, după cum se potriveşte şi li se pare mai avantajos. Italienii preferă în general ca fiecare persoană să se folosească de propriul cuţit. Dar germanii recomandă folosirea unuia singur, în sensul că îi indispune foarte tare ca cineva să-şi scoată cuţitul propriu ori să ceară unul. în Franţa uzanţele sunt diametral opuse: toţi comesenii vor face uz de două sau trei cuţite, fără să li se pară nepotrivit să ceară unul, să-l apuce, sau să-l înmâneze altora, dacă îl au. încât dacă cineva îi cere unui copil cuţitul, el trebuie

să-l ofere după ce l-a şters de şervet, ţinându-l de vârf şi oferind mânerul celui care i-l cere: nu se cuvine să facă altfel.
pp. 135-l36: G
Dacă toată lumea mănâncă de pe acelaşi platou, să bagi de seamă să nu întinzi mâna *înainte ca cei de rang superior să se fi servit,* iar bucatele să le apuci doar de pe partea îndreptată spre tine; cu atât mai puţin să nu te repezi la cele mai bune bucăţi, chiar dacă eşti ultimul care se serveşte. Trebuie de asemenea să subliniem faptul că de fiecare dată se cade să-ţi ştergi lingura atunci când, după ce ai dus-o la gură, doreşti să te serveşti de pe alt platou, *unii oameni fiind atât de sensibili, încât nu doresc să mănânce supa în care ţi-ai băgat lingura după ce ai dus-o la gură.* Iar dacă eşti la masă cu oameni foarte rafinaţi, nu este îndeajuns să-ţi ştergi lingura; nu se cade s-o foloseşti, ci să ceri alta. De asemenea, în multe locuri lingurile sunt aduse o dată cu bucatele, *iar ele nu servesc decât la a-ţi lua supa ori sosul.*
Nu se cade să mănânci supa din castron, ci să ţi-o torni, aşa cum se cuvine, în farfuria ta; dacă este prea fierbinte, este nepoliticos să sufli în fiecare lingură pe care o iei; trebuie să aştepţi până se răceşte. Dacă ai ghinionul să te arzi în gură, trebuie să suferi în tăcere, dacă poţi, fără să laşi să se observe; dar dacă arsura este insuportabilă, cum se întâmplă uneori, înainte ca ceilalţi să fi observat ceva, se cade să apuci farfuria cu o mână, s-o ridici la nivelul gurii, şi în timp ce-ţi acoperi gura cu cealaltă mână, să scuipi în farfurie ceea ce ai în gură, iar apoi să dai farfuria unui lacheu care se află în spatele tău. Civili-tatea îţi impune să fii politicos, dar nu presupune să procedezi ca şi cum ai avea intenţia să te sinucizi. Este cât se poate de nepoliticos să atingi tot ceea ce este gras, un sos, un sirop etc. cu degetele, pe lângă faptul că te obligă să comiţi încă vreo două sau trei acte de necuviinţă. Unul ar fi acela de a-ţi şterge frecvent mâinile de ştergarul tău, să-l murdăreşti ca pe o cârpă de bucătărie, încât celor care te vor vedea ştergându-te la gură cu el să li se facă greaţă. Altul ar fi să-ţi ştergi degetele de pâine, fapt care este la rândul său cât se poate de nepotrivit; iar al treilea ar fi să-ţi lingi degetele, ceea ce reprezintă culmea nepoliteţii.
(...) existând numeroase obiceiuri care s-au schimbat, nu mă îndoiesc că şi unele dintre acestea se vor schimba în viitor.
Pe vremuri era permis... să-ţi înmoi pâinea în sos, cu condiţia să nu fi muşcat din acea bucată; în zilele noastre ar fi un comportament ţărănesc. Pe vremuri era permis să scoţi din gură ceea ce nu puteai să

mănânci şi să arunci acea îmbucătură pe jos, cu condiţia s-o fi făcut cu îndemânare; acum ar fi un fapt de-a dreptul dezgustător...
-- m- £- o
136- H
p.
în Germania şi în regatele nordice se cade ca un principe să ridice primul paharul în cinstea oaspeţilor săi, apoi să le ofere acelaşi pahar sau potir, de obicei umplut cu acelaşi vin; nu este o lipsă de politeţe să

bea din acelaşi pahar, ci un semn de sinceritate şi de prietenie; de asemenea, femeile sunt primele care beau, apoi oferă paharul lor sau îl transmit persoanei căreia i se adresează, cu acelaşi vin, *fără ca acest lucru să fie considerat o favoare specială, aşa cum se consideră în zilele noastre...* Nu sunt de acord (...) - fără ca în acest fel să doresc să aduc ofensă gentilomilor din Nord - cu obiceiul de a bea din acelaşi pahar, şi cu atât mai puţin sunt de acord să se bea ceea ce a rămas de la doamne; acest obicei are un aer dubios, care mă face să doresc ca sinceritatea să se manifeste în alt fel.
pp.138-l40:
Ustensilele necesare la masă
La masă se cade să foloseşti un şervet, o farfurie, un cuţit, o lingură şi o furculiţă: ar fi împotriva bunei-cuviinţe să nu dispui de vreunul dintre aceste obiecte când mănânci.
Persoana care deţine rangul cel mai înalt din acea societate este prima care îşi desface şervetul, iar ceilalţi trebuie să aştepte, ca să-l desfacă apoi pe al lor. Când persoanele sunt aproape de acelaşi rang, toţi îşi desfac şervetul deodată, fără ceremonie. (...)
Este necuviincios să foloseşti şervetul pentru a-ţi şterge faţa; cu mult mai necuviincios este să te ştergi pe dinţi cu ajutorul acestuia şi ar fi una dintre cele mai grave încălcări ale bunei-cuviinţe să-l foloseşti pentru a-ţi şterge nasul... Felul în care este posibil şi necesar să foloseşti şervetul la masă este acela de a te şterge la gură, pe buze şi pe degete, când sunt grase, pentru a-ţi şterge cuţitul înainte de a tăia pâinea şi pentru a curăţa lingura şi furculiţa după ce le-ai folosit. (...) Când degetele sunt foarte murdare, şterge-le întâi de o bucată de pâine, care să rămână apoi pe farfurie, şi pe urmă şterge-le de şervet, pentru a nu-l murdări prea mult.
Când lingura, furculiţa sau cuţitul sunt murdare sau grase, nu se cuvine să le lingi şi nu este în nici un caz cuviincios să le ştergi de faţa de masă, aşa cum nu se cuvine să ştergi nimic de faţa de masă; în asemenea ocazii trebuie să te foloseşti de şervet, iar faţa de masă să fie păstrată foarte curată, fără să fie pătată cu apă, vin sau cu orice ar putea-o murdări. Când farfuria este murdară, în nici un caz nu trebuie s-o zgârii cu lingura sau furculiţa pentru a o curăţa, cum nu se cade să cureţi farfuria sau fundul oricărui alt vas cu degetele: aceasta-i cât se poate de indecent, şi ori nu te atingi de ele, ori, dacă există posibilitatea să le schimbi, cere să ţi se aducă altă veselă.
Când te afli la masă, nu se cade să ţii cuţitul tot timpul în mână, e de ajuns să-l apuci când doreşti să te serveşti de el.
De asemenea, este nepoliticos să bagi o bucată de pâine în gură cât timp ţii cuţitul în mână; este şi mai nepoliticos să procedezi astfel, folosindu-te de vârful cuţitului. Aceeaşi regulă trebuie respectată când mănânci mere, pere sau alte fructe. (...)
Este contrar bunei-cuviinţe să apuci furculiţa sau lingura cu toată mâna, ca şi cum ai ţine un băţ în mână; trebuie să le apuci cu degetele.

Nu se cade să te foloseşti de furculiţă ca să duci la gură bucate lichide... pentru aceasta te foloseşti de lingură.

Este politicos ca de fiecare dată când vrei să duci la gură o bucată de carne să te foloseşti de furculiţă, *căci buna-cuviinţă nu permite să atingi nimic din ceea ce este gras cu degetele,* nici sosurile, nici siropurile; iar dacă cineva procedează în acest fel, nu va avea cum să nu comită şi alte necuviinţe, precum aceea de a-şi şterge frecvent degetele de şervet, fapt care l-ar face extrem de murdar şi necuviincios sau de bucata de pâine, fapt extrem de nepoliticos, sau să-şi lingă degetele, ceea ce nu le este permis oamenilor cu stare şi rafinaţi. (...)

pp. 140-l41: K

Şervetul aşezat pe farfurie, menit să protejeze hainele de pete sau de alte resturi de mâncare, ce le-ar murdări, trebuie să-l prinzi în aşa fel încât să-ţi acopere pieptul până la genunchi, trecându-l pe sub guler şi nu băgându-l în guler. Lingura, furculiţa şi cuţitul trebuie de fiecare dată aşezate în dreapta. Lingura este menită pentru bucatele lichide, iar furculiţa pentru cărnurile consistente.

Când oricare dintre tacâmuri se murdăreşte, poate fi curăţat cu şervetul, dacă nu este posibil să obţii alte tacâmuri; evită să le ştergi cu faţa de masă, e o grosolănie de neiertat.

Când se murdăreşte farfuria, să ceri să-ţi fie schimbată; ar fi revoltător de grosolan să-ţi cureţi cu degetele lingura, furculiţa sau cuţitul. La mesele bune, servitorii atenţi schimbă farfuriile fără să li se ceară. Nimic nu este mai puţin cuviincios decât să te lingi pe degete, să pui mâna pe carne, apoi să duci bucăţile la gură cu mâna, să mănânci sosul cu degetele sau să înmoi cu furculiţa pâine în sos pentru a-l sorbi. Nu se cade să iei sarea cu degetele. Adeseori copiii bagă în gură bucată după bucată, şi este respingător să scoată din gură ceva mestecat, împingând bucăţile cu degetele. (...) Nimic nu este mai necuviincios... decât să ridici bucăţile de carne la nas pentru a le mirosi, sau să-i îndemni pe alţii să le miroasă, este o nepoliteţe la adresa gazdei care te-a invitat la masă; dacă se întâmplă să găseşti ceva murdar în bucate, să te debarasezi de acele bucăţi fără ostentaţie.

p.14: L

...După aceea îşi va agăţa şervetul, aşezând pâinea la dreapta, iar cuţitul la stânga, pentru a tăia carnea fără s-o rupă. (...) Va avea de asemenea grijă să nu bage cuţitul în gură. Nu trebuie să-şi ţină mâinile pe farfurie... nici să se reazeme cu cotul de ea, căci aşa fac doar cei vârstnici saiL infirmi. Copilul binecrescut va fi ultimul care se serveşte când se află în prezenţa celor mai mari...

'...dacă se va servi cu carne, o va tăia corect cu cuţitul, mâncând-o cu pâine. Este un obicei ţărănesc şi murdar să scoţi din gură bucata de carne pe care ai mestecat-o şi s-o pui pe farfurie. Nici nu este permis să pui înapoi pe farfurie o bucată din care te-ai servit.

pp. 14l-l42: M

„Cu puţin timp în urmă, abatele Cosson, profesor de literatură la Colegiul Mazarin, mi-a povestit despre un dineu la care participase cu câteva zile în urmă împreună cu nişte curteni... la Versailles.

-Pun prinsoare, i-am spus, că aţi comis o sută de necuviinţe.

-Ce vreţi să spuneţi? întrebă abatele Cosson prompt, vizibil perturbat. Consider că am procedat la fel ca toţi ceilalţi.

-Ce îndrăzneală! Pun rămăşag cu n-aţi procedat în nici un fel ca toată lumea. Dar mă voi referi doar la dineu. în primul rând, ce aţi făcut cu şervetul atunci când v-aţi aşezat la masă?

- Cu şervetul? Am făcut ca toţi ceilalţi; l-am despăturit, l-am întins, şi l-am prins cu un colţ de o butonieră.

- Ei bine, dragă domnule, aţi fost singurul care a procedat aşa; şervetul nu se despătureşte, ci se ţine pe genunchi. Şi cum aţi mâncat supa?

- Ca toată lumea, cred. Am luat lingura cu o mână şi furculiţa cu cealaltă...

- Furculiţa, Dumnezeule! Nimeni nu se foloseşte de furculiţă ca să mănânce supa... Dar spuneţi-mi

cum aţi mâncat pâinea.
- Desigur, ca toţi ceilalţi: am tăiat-o, aşa cum se cade, cu cuţitul.
- Vai de mine, pâinea se rupe, nu se taie... Să trecem mai departe. Cafeaua, cum v-aţi băut cafeaua?
- Desigur, ca toată lumea; era fierbinte, aşa că am turnat câte puţin din ceaşcă în farfurie.
- Ei bine, cu siguranţă că n-aţi băut-o ca toţi ceilalţi: lumea îşi bea cafeaua din ceaşcă, nu din farfurie..."
p.142: N
„Cu siguranţă, furculiţa este o invenţie mai târzie decât degetele, dar cum nu suntem *canibali,* înclin să cred că a fost o invenţie bună."
p.143: Acest tratat nu a fost conceput pentru a fi tipărit, ci exclusiv întru mulţumirea unui gentilom de provincie, care îl rugase pe autor, în calitate de prieten apropiat, să formuleze câteva precepte de conduită civilizată pentru fiul său, pe care intenţiona să-l trimită la curte la terminarea studiilor şi a instruirii.
...el (autorul) a alcătuit lucrarea *doar pentru oamenii bine crescuţi; doar lor le este adresată,* şi în special tinerilor care pot trage anumite foloase de pe urma acestor mici sfaturi, nu oricine având şansa ori mijlocul *de a veni la Paris la Curte, pentru a învăţa rafinamentul politeţii.*
pp. 144-l45: „Este surprinzător că majoritatea creştinilor consideră buna creştere şi comportamentul civilizat doar ca o *calitate pur umană şi mondenă* şi că, neaspirând să evolueze spiritual, nu le consideră ca pe o virtute în legătură cu Dumnezeu, cu vecinul nostru şi cu noi înşine. Faptul în sine dovedeşte cât de puţin creştinism există pe lume."
p.145: „Termenii *courtois* şi *courtoisie* (...) au început să se învechească şi nu mai ţin de bunele maniere. Spunem *civil, honneste; civilite, honnestete."*

pp. 145-l46: „Vecinul meu, burghezul... urmând limbajul burgheziei pariziene (...) care foloseşte expresiile... *afabilitate* şi *curtenie...* nu se exprimă politicos, deoarece termenii *courtois* şi *affable* abia dacă se mai folosesc printre oamenii de lume, iar termenii *civil* şi *honnete* le-au luat locul, aşa cum *civilite* şi *honnetete* au luat locul celor de *courtoisie* şi *affabilite.''*
p.146: „Urbanitas înseamnă *aceapolitesse* de limbaj, de gândire şi de maniere, legată îndeosebi de Roma, care era denumită prin excelenţă «Urbs», oraşul, în timp ce printre noi, unde politeţea nu este privilegiul unui oraş anume, nici măcar al capitalei, ci în mod exclusiv al curţii, termenul de urbanitate devine un termen... de care ne putem... dispensa." „Din vremea regenţei Annei de Austria, ei (francezii) au fost cei mai sociabili şi mai politicoşi oameni din lume... *iar această politeţe nu este în nici un caz o chestiune arbitrară, precum cea pe care o numim «civilite», ci o lege a naturii,* pe care au cultivat-o în mod fericit mai mult decât alte popoare."
p.152: „Ştiţi că burghezii vorbesc cu totul diferit decât noi."
„Este umilul servitor al Domniei voastre, doamnă, (...) şi continuă să fie bolnav, după cum bine ştiţi, din moment ce adesea Domnia voastră a avut amabilitatea de a se interesa de starea sănătăţii sale."...
„pe care manierele au introdus-o printre oamenii ce vorbesc cum se cuvine. Oamenii de lume nu spun deloc că un om e defunct, atunci când vor să spună că a murit."
„Să ne rugăm lui Dumnezeu pentru sufletul defunctului..., dar cei care vorbesc îngrijit preferă să spună: răposatul meu tată, răposatul domn cutare, răposatul duce etc."
„Pentru sărmanul defunct, iată o manieră absolut burgheză de a te exprima."
p.153: ...„cât se poate de uzual în rândul burghezilor parizieni şi chiar în rândul unora dintre oamenii de la curte, care au fost educaţi printre burghezi. Aceştia spun: «voyons voir», în loc să spună «voyons» şi să evite pe «voir», care este perfect inutil şi dezagreabil în acest loc. Dar de puţin timp încoace se observă un alt prost obicei de exprimare, care a început printre cei de jos şi a înflorit la curte, la fel ca favoriţii care nu au merite şi care au ajuns la poziţii înalte pe timpuri. Adică: «ii en

scait bien long» pentru a spune că cineva este subtil şi ager. Doamnele de la curte încep şi ele să folosească această expresie." *p.154:* „Vă sunt cât se poate de îndatorat, doamnă, pentru osteneala de a mă instrui, dar cu toate acestea mi se pare că termenul de «deffunct» ► este un cuvânt consacrat, utilizat de un mare număr de oameni cu maniere alese."
p.155: „E foarte posibil să existe un mare număr de oameni cu maniere alese, care nu sunt îndeajuns de familiarizaţi cu rafinamentul limbii

noastre,... un rafinament la îndemâna unui mic număr de oameni ce vorbesc ales şi care îi face să nu spună despre cineva că e defunct în loc să spună că a murit."
„Cu privire la încălcarea manierelor alese, din moment ce nu există reguli bine definite, totul depinde de uzanţele unui număr de oameni manieraţi, al căror auz este obişnuit cu anumite moduri de exprimare, preferându-le altora."
pp. 16l-l62: „Atunci când serveşti, se cade ca întotdeauna să oferi porţiile cele mai bune şi să le păstrezi pe cele mai mici, să nu atingi nimic decât cu furculiţa; de aceea, dacă o persoană de rang îţi cere ceva aflat în dreptul tău, este important să ştii cum să tranşezi carnea cum se cuvine şi metodic, şi să ştii care sunt cele mai bune porţii, pentru a fi în stare să le serveşti cum se cade.
Modalitatea de tranşare nu este descrisă aici, fiind subiectul unor cărţi dedicate acestei probleme, în care toate porţiunile sunt ilustrate, pentru a arăta cum trebuie mai întâi fixată carnea cu o furculiţă pentru a o tăia, căci, după cum am afirmat mai înainte, *carnea... nu se cade să fie atinsă cu mâna, nici măcar în timp ce o mănânci*; apoi, unde trebuie aşezat cuţitul pentru a o tăia; ceea ce trebuie întâi ridicat... care este bucata cea mai bună şi bucata de onoare, ce trebuie servită persoanei cu rangul cel mai înalt. Este uşor să înveţi cum se tranşează, după ce ai mâncat de trei sau patru ori la o masă aleasă, şi de aceea nu este nici o ruşine să te scuzi şi să-l laşi pe altul să facă ceea ce nu ştii să faci tu însuţi.
p.162: „Deoarece oficiul de a tranşa la curţile princiare nu este considerat a fi cel mai umil, ci unul dintre cele mai onorabile, acesta trebuie îndeplinit fie de un nobil, fie de o persoană de origine aleasă, cu un trup drept şi bine proporţionat, cu braţe drepte şi cu mâini fine. La tranşare, acesta trebuie să se abţină să facă mişcări ample şi să practice gesturi inutile şi stupide... şi să se asigure că nu este emoţionat, *încât să nu aducă dezonoare prin tremuratul trupului şi al mâinilor* şi pentru că în orice caz acest fapt nu se potriveşte cu societatea de la mesele princiare."
„Tinerii şi persoanele de rang neînsemnat nu se cade să se amestece la servit, ci doar să se servească atunci când le vine rândul."
p.163: „Graţie noului sistem, a fost eliminat obiceiul barbar de tranşare a cărnii. Nimic nu poate conferi eleganţă unei halci atât de mari de carne care îl acoperă pe stăpânul casei şi-l obligă la corvoada de a o tranşa... *în realitate, dacă nu simţi o poftă nestăvilită de mâncare, vederea unei halci de carne, care emană un iz penetrant în propria sa zeamă, este suficientă pentru a-ţi pieri pofta de mâncare,* o bucată mare de carne încântându-l doar pe gurmand. Dacă este necesar să se aducă la masă halci de carne, ele trebuie aşezate pe o măsuţă de servit, *unde să se sustragă vederii."*
pp.171: 329 Nu te scărpina pe sub haine cu mâna goală.

p.172: C
„A nu urina este vătămător pentru sănătate, a urina discret dovedeşte bună creştere. Există unii care îi educă pe băieţi să nu dea drumul vânturilor, strângându-şi fesele. Nu este bine ca datorită strădaniei de a părea bine crescut să te îmbolnăveşti. Dacă este posibil să te retragi, procedează astfel când eşti de unul singur. Dacă nu, aşa cum spune o vorbă străveche: prefă-te că tuşeşti şi

acoperă zgomotul. De ce cărţile nu îi învaţă pe băieţi să nu defecheze, din moment ce este mai periculos să-ţi reţii vânturile decât să-ţi strângi fesele.
Pericolul de a te îmbolnăvi: ascultă sfatul bătrânului din Cos Hippocrate... Totul este în ordine, dacă tragi vânturi fără zgomot. Dar este mai bine să tragi vânturi zgomotos decât să le reţii. Oricum, în acest loc ar fi fost util să fie suprimat sentimentul de jenă, ca să-ţi linişteşti trupul, sau, urmând sfatul oricărui medic, să-ţi strângi fesele şi să procedezi ca Aethon, care, trebuind să fie atent să nu producă vânturi zgomotoase în templu, s-a rugat lui Zeus, strângând-şi fesele. Doar paraziţii şi persoanele orgolioase afirmă că au învăţat să-şi strângă fesele. Maschează zgomotele prin tuse: cei care ar fi jenaţi dacă s-ar auzi zgomote simulează că i-a apucat tuşea. Urmează legea lui Chiliades: acoperă zgomotul produs de vânturi prin tuse.
Cu privire la perniciozitatea reţinerii vânturilor: există nişte versuri în volumul al doilea al epigramelor lui Nicarchos, unde acesta descrie pericolul de a-ţi reţine vânturile, dar din moment ce versurile sunt citate de toată lumea, nu le voi comenta aici."
D
p.173: „De asemenea, nu se cade ca un om onorabil şi bine educat să dea curs pornirilor trupeşti în prezenţa altor oameni, nici ca apoi să se îmbrace din nou în prezenţa altora. Nici nu se cade să se spele pe mâini când se întoarce în societatea bună de la locul privat, deoarece motivul pentru care se spală pe mâini va evoca asociaţii dezagreabile. Din acelaşi motiv, nu ţine de obiceiurile rafinate ca atunci când dai peste ceva dezgustător pe stradă, aşa cum se întâmplă uneori, să te întorci de îndată spre cel care te însoţeşte şi să-i arăţi excrementele.
Este şi mai puţin decent să oferi altora să miroase ceva fetid, cum fac unii, ba chiar îi îndeamnă pe ceilalţi să procedeze astfel, ridicând excrementele, care emană mirosuri pestilenţiale, şi spunând: «Cum mai duhneşte!» Când ar fi mai potrivit să spună: «Pentru că duhneşte, abţine-te să le miroşi».

£. E

„Nu se cade ca asemenea ţărănoilor, care n-au fost la curte şi nici n-au - trăit printre oameni rafinaţi şi onorabili, să dai curs nevoilor fireşti fără jenă şi fără reţinere în faţa doamnelor sau în faţa uşilor şi a ferestrelor unor încăperi de la curte sau a altor încăperi, ci fiecare se cade ca în orice moment şi în orice loc să se dovedească cu judecată, curtenitor şi respectuos, atât prin vorbă, cât şi prin ceea ce face".

pp. 173-l74: F
„Nimănui, oricine ar fi, nu îi este permis ca înainte de masă, în timpul mesei sau după aceea, la ore matinale sau mai târzii, să maculeze intrările, scările, coridoarele sau odăile cu urină sau cu alte excremente; se cade ca oamenii să se ducă în locuri adecvate, special destinate nevoilor fireşti".
p.174: G
143 Nu-ţi dezgoli organele încât să fie văzute de alţii; este cât se poate de impudic şi de oribil, detestabil şi grosolan.
Nu-ţi reţine urina şi nici vânturile, ceea ce ar îmbolnăvi trupul; procedează cu discreţie şi nu ai de ce să-ti faci griji.
H
„Duhoarea mocirlei este oribilă. Parisul este un loc îngrozitor, străzile duhnesc insuportabil; căldura toridă face ca mari cantităţi de carne şi peşte să se altereze, iar acest fapt, împreună cu numărul mare de oameni care se... pe stradă, produce un miros pestilenţial, ce nu poate fi suportat."
PP
174-l75:
„Ţine de educaţie şi de pudoare să-ţi acoperi toate părţile trupului, cu excepţia capului şi a mâinilor.

Să eviţi pe cât posibil să atingi cu mâna goală vreo parte a trupului, care în mod normal este acoperită. Iar dacă n-ai încotro, s-o faci cu mare precauţie. Să te obişnuieşti să suporţi orice disconfort, fără să te întorci, să te freci sau să te scarpini... Este şi mai puţin cuviincios şi de prost gust să atingi sau să vezi la alte persoane, îndeosebi de sex opus, ceea ce Dumnezeu îţi interzice să priveşti la tine însuţi. Atunci când este nevoie să urinezi, să te retragi de fiecare dată într-un loc mai îndepărtat: se cade ca oamenii (şi copiii) să nu dea curs nevoilor fireşti decât unde nu pot fi văzuţi. *Este cât se poate de nepoliticos să dai drumul vânturilor sau să râgâi când te afli în societate, chiar dacă nu faci zgomot;* (...) şi este ruşinos şi indecent să fii auzit şi de alţii.
Nu se cade nicicând să vorbeşti despre părţile trupului care se cer acoperite, nici despre anumite necesităţi trupeşti la care ne obligă natura, nici măcar menţionându-le."
p.175: J
Dacă treci pe lângă un om care se uşurează, prefă-te că nu l-ai remarcat, căci ar fi nepoliticos să-l saluţi.
Ţine de educaţie şi de pudoare să-ţi acoperi toate părţile trupului, cu excepţia capului şi a mâinilor. Se cade (chiar şi pentru copii) ca oamenii să dea curs nevoilor fireşti unde nu pot fi văzuţi.

Nu se cade nicicând să vorbeşti despre părţile trupului ce se cer acoperite, nici despre anumite necesităţi trupeşti la care ne obligă natura, nici măcar menţionându-le.
p.176: L
„Draga mea bunică, aş dori să vă comunic, ca şi înaltului prelat, cât de mare mi-a fost surpriza când mi-a fost adus ieri dimineaţă la pat un sac mare din partea Domniei voastre. M-am grăbit să-l deschid, am băgat mâna şi am găsit nişte mazăre verde... şi apoi un vas... pe care l-am scos nerăbdătoare: este o oală de noapte. Dar atât de frumoasă, de splendidă, încât oamenii mei au declarat într-un glas *că ar trebui folosită ca sosieră. Oala de noapte a fost expusă la vedere toată seara, fiind admirată de toată lumea.* Am mâncat mazărea... până la ultimul bob."
p.180: „In plus, nu se cade să stai cu spatele sau cu fundul la alţii, nici să ridici un picior atât de sus încât organele trupului omenesc, care se cade să fie acoperite cu haine în orice situaţie, să fie expuse vederii. *Căci astfel de lucruri nu se cade să fie făcute, excepţie făcând prezenţa oamenilor faţă de care nu te ruşinezi. Este adevărat că unui mare domn îi este permis sa procedeze astfel în faţa unuia dintre servitorii săi, sau în prezenţa unui prieten de rang inferior; căci astfel nu va dovedi faţă de aceştia aroganţă, ci mai degrabă afecţiune şi o anume prietenie."*
p.181: „De asemenea, nu mi se pare că se cade ca cineva să fie servit de pe platoul comun, destinat tuturor oaspeţilor, decât dacă cel care serveşte este de rang mai înalt decât celălalt, deci doar dacă cel servit este astfel onorat în mod special.
Căci atunci când se procedează astfel între persoane egale, se creează impresia că acela care serveşte ar vrea în parte să-l favorizeze pe celălalt."
p.186: D
„In.secolul al XV-lea, oamenii continuau să-şi sufle nasul cu degetele, iar sculptorii acelor vremuri nu aveau reţineri în a reproduce acest gest, într-o formă relativ realistă, în monumentele pe care le realizau."
E
p.187: „A-ţi sufla nasul în bonetă sau în haină este rustic, iar a te şterge la nas cu braţul sau cu cotul este un obicei de negustor de peşte, dar nu este mai politicos să te foloseşti de mână, dacă îţi mânjeşti imediat veşmintele cu mucozităţi. Se cade să te ştergi la nas cu o batistă şi să procedezi aşa întorcându-te, *când sunt de faţă oameni superiori în rang.* Dacă ceva din mucozităţi cade pe jos când îţi sufli nasul cu două degete, se cuvine să calci de îndată cu piciorul peste ele.
„Diferenţa este mică între mucozităţi şi spută, doar că cele dintâi trebuie considerate mai grosolane,

iar cea din urmă mai sordidă. Scriitorii latini confundă în mod constant presenul sau şervetul cu batista."

Nu se cade să oferi batista altcuiva, decât dacă este proaspăt spălată...
De asemenea, nu se cade, după ce ţi-ai şters nasul, să desfaci batista
şi să te uiţi în ea ca şi cum ar fi putut să cadă din creier perle şi
rubine...
...Ce-aş mai putea spune despre... cei care îşi poartă batista la gură?...

pp. 187-l88: G

a) „...pentru ca ea să şi-l amintească, s-a decis să-i comande una dintcre cele mai frumoase şi mai somptuoase batiste, pe care numele său era brodat cu mare artă, căci era ataşat de o frumoasă inimă de aur, încă-dratä de nişte panseuri minuscule."

b) „în 1594, Henric IV şi-a întrebat valetul câte cămăşi are, iar acesta a replicat: o duzină, sire, şi câteva deşirate. - Dar batiste, întrebă regele, nu-i aşa că am opt? - Pe moment nu sunt decât cinci, răspunse acesta." (Lestoil, *Jurnalul lui Henric IV)*

„cinci batiste lucrate în fir de aur, de argint şi de mătase, în valoare de o sută de scuzi."

c) „în secolul al XVI-lea, ne spune Monteil, în Franţa, ca pretutindeni, *oamenii obişnuiţi îşi suflau nasul fără a folosi batista, dar în rândurile burghezilor se practică obiceiul de a te şterge cu mâneca. Cât despre cei avuţi, ei poartă câte o batistă în buzunar; de aceea, afirmând că un om este avut, se spune că nu-şi şterge nasul cu mâneca."*

p.188: H

A-ţi sufla nasul fără să te acoperi cu şervetul, a-ţi şterge sudoarea cu el... sunt fapte urâte, care fac să li se întoarcă stomacul celor prezenţi.

Să eviţi să căşti, să-ţi sufli nasul şi să scuipi. Dacă eşti obligat să faci aşa în locuri care trebuie menţinute curate, foloseşte batista, întor-cându-ţi faţa şi acoperind-o cu mâna stângă, iar apoi nu te uita în batistă.

I

Batista pentru suflat nasul

Din moment ce această expresie - a-ţi sufla nasul - creează o impresie dezagreabilă, doamnele se cade ca în loc să se refere la acest obiect ca batistă de suflat nasul să precizeze că este o batistă de buzunar, aşa cum eşarfa se poartă la gât.

p.189: J

Aveţi mare grijă să nu vă suflaţi nasul cu degetele sau de mânecă, *aşa cum fac copiii*; folosiţi batista, iar apoi nu vă uitaţi în ea.

„Despre nas şi maniera de a sufla nasul şi de a strănuta (p. 23). Este cât se poate de nepoliticos să-ţi bagi degetele în nări şi este de-a dreptul insuportabil să bagi în gură ceea ce ai scos din nări... Este respingător să-ţi ştergi nasul cu mâna sau să-l sufli în mânecă sau în haine. Este cât se poate de contrar bunei-cuviinţe să-ţi sufli nasul cu două degete, apoi să arunci murdăria la pământ şi să-ţi ştergi degetele de haine; se ştie cât de nepotrivit este aspectul unei asemenea murdării pe haine, care trebuie să fie mereu foarte curate, oricât de sărăcăcioase ar fi.

Există unii oameni care apasă o nară cu degetul, apoi îşi suflă nasul şi aruncă la pământ flegma; cei care procedează aşa sunt oameni ce nu cunosc buna creştere.

Trebuie de fiecare dată să foloseşti batista pentru a-ţi sufla nasul, niciodată altceva, iar procedând astfel se cuvine să-ţi acoperi în general faţa cu pălăria.

Când îţi sufli nasul, trebuie să eviţi să faci zgomot... înainte de a-l sufla, este necuviincios să treacă

prea mult timp până îţi scoţi batista: *dovedeşte lipsă de respect faţă de oamenii în prezenţa cărora te afli* s-o despătureşti în locuri diferite, ca să vezi unde îţi poţi sufla nasul; trebuie să scoţi batista din buzunar fără să atragi atenţia şi să o foloseşti astfel încât abia să observe ceilalţi.
După ce ţi-ai suflat nasul, să ai grijă să nu te uiţi în batistă; dar este corect s-o împătureşti imediat şi s-o pui la loc în buzunar". *p.190:* L
„Orice mişcare intenţionată a nasului, fie cu mâna sau în alt fel, este necuviincioasă şi puerilă; a-ţi băga degetele în nas este o necuviinţă revoltătoare, iar dacă duci prea des mâna la nas, *se creează un inconvenient ce va dura mult timp.*
Copiii practică adesea acest obicei necuviincios; *părinţii trebuie să-i corecteze cu grijă.*
Când îţi sufli nasul, să fii atent să respecţi toate regulile bunei-cuviinţe şi ale curăţeniei."
M
„Cu câţiva ani în urmă, a fost perfecţionată arta de a-ţi sufla nasul. Unii imitau sunetul de trompetă, iar alţii mieunatul pisicii; culmea perfecţiunii consta din a nu face nici prea mult, nici prea puţin zgomot." *p.l96:'* D
„Nu scuipa pe masă, aşa cum fac vânătorii."
,
K
„întoarce-te când scuipi, pentru a nu stropi pe nimeni. Când sputa cade la pământ, trebuie călcată cu piciorul, ca să nu-i dezguşti pe ceilalţi.

Dacă acest lucru nu este posibil, serveşte-te de o batistă. Nu se cade să-ţi înghiţi saliva, aşa cum se comportă necuviincios cei care scuipă la fiecare al treilea cuvânt, nu de necesitate, ci datorită unui prost obicei."
F
„De asemenea, este necuviincios ca cineva care stă la masă să se scar-pine; într-un asemenea moment şi un asemenea loc se cade să te abţii întotdeauna să scuipi, iar dacă nu poţi evita complet, să procedezi într-un mod politicos şi pe neobservate.
Adesea am auzit că popoare întregi au trăit uneori atât de cumpătat şi s-au comportat atât de onorabil, încât au considerat că scuipatul nu este nicidecum necesar. De ce n-am fi şi noi în stare să ne abţinem o perioadă scurtă de timp."
pp.196-l97: G
„...Obiceiul pe care îl luăm în discuţie nu înseamnă că majoritatea preceptelor de acest tip sunt neschimbate. Şi cum există multe care s-au schimbat, n-am nici o îndoială că multe dintre ele se vor schimba şi în viitor. *Pe vremuri, de exemplu, era permis să scuipi pe jos când te aflai în prezenţa unor oameni cu stare, fiind îndeajuns să calci sputa cu piciorul; în prezent, acest fapt reprezintă o indecenţă.*
Pe vremuri era permis să căşti, fiind îndeajuns să nu vorbeşti când căscai; în prezent, o persoană de rang ar fi şocată."
p.197: H
„Este dezagreabil ca cineva să scuipe frecvent; atunci când este necesar, trebuie să ascunzi privirii altora pe cât posibil acest gest, evitând să murdăreşti fie vreo persoană, fie hainele acesteia, indiferent cine ar fi, şi nici măcar tăciunii din foc. Iar atunci când scuipi, se cuvine să calci saliva cu piciorul.
La marile case lumea scuipă în batistă.
Este necuviincios să scuipi de la fereastră sau în focul din cămin. Nu scuipa atât de departe, încât să fii nevoit să-ţi cauţi flegma pentru a o călca cu piciorul."
I

„Nu trebuie să te abţii să scuipi, este foarte indecent să înghiţi ceea ce ar fi trebuit să scuipi; acest fapt le-ar putea produce greaţă celorlalţi. Cu toate acestea, nu trebuie să te obişnuieşti să scuipi prea des şi fără să fie necesar: nu doar că este nemanierat, ci dezgustă şi supără pe toată lumea. *Când te afli în prezenţa unor oameni cu stare* şi în locuri în care curăţenia este la mare preţ, este politicos să scuipi în batistă, întorcându-te uşor într-o parte.
De asemenea, se cuvine ca toată lumea să se obişnuiască să scuipe într-o batistă când se află în casele celor de rang superior şi în toate locurile

cu duşumele date cu ceară sau parchetate; este imperios necesar ca pe cât posibil, să te obişnuieşti să procedezi astfel când te afli la biserică... oricum, adeseori se întâmplă ca nici o pardosea de bucătărie sau de grajd să nu fie mai murdară... decât cea a bisericii... După ce ai scuipat în batistă, s-o împătureşti de îndată, fără să te uiţi la conţinutul ei, iar apoi s-o pui în buzunar. Se cere să fii foarte atent să nu scuipi niciodată pe veşminte, nici pe ale tale, nici pe ale altora... Dacă vezi că pe podea se află salivă, se cade de îndată s-o calci cu piciorul. Dacă remarci că este spută pe haina cuiva, nu se cade să te faci că ai observat; trebuie să-i ceri unui servitor s-o îndepărteze; dacă nu este de faţă nici un servitor, se cade s-o îndepărtezi tu însuţi, fără să te faci remarcat; căci buna creştere constă din a nu supune atenţiei publice nimic din ceea ce ar putea să fie dezagreabil cuiva: sau care ar putea să-l pună în încurcătură." *p.198:* J
„La biserică, în casele celor de rang superior şi în toate locurile unde domneşte curăţenia, se cade să scuipi în batistă. Este o grosolănie de neiertat ca un copil să scuipe în faţa camarazilor dejoacă: nici o pedeapsă nu este prea severă faţă de asemenea încălcări ale bunei-cuviinţe; nu există nici o scuză pentru cei care scuipă pe fereastră, pe pereţi şi mobilă..."
K
„Scuipatul reprezintă în orice situaţie un obicei dezgustător şi nu este cazul să spun nimic mai mult decât să nu-l practici în nici o situaţie. Pe lângă faptul că este cumplit de grosolan, *este şi foarte nociv pentru sănătate."*
L
„Aţi observat că în prezent îndepărtăm în ungherele cele mai tainice
ceea ce părinţii noştri nu ezitau să etaleze în public?
Astfel, un anumit articol de mobilier intim ocupa un loc de cinste,
... nimănui netrecându-i prin minte să-l ascundă privirii.
Aceeaşi afirmaţie se aplică unei alte mobile, care nu se mai găseşte în
gospodăriile moderne, a cărui dispariţie este poate regretată de unii în
aceste vremuri «bacilofobe»: mă refer la scuipătoare."
p.204: B
„Când de dezbraci (...), când te scoli (...), aminteşte-ţi de pudoare, şi ai grijă să nu expui privirilor străine nimic din ceea ce moralitatea şi natura pretind să fie acoperit.
Qcă împărţi patul cu cineva, stai culcat liniştit, nu te întoarce pentru a nu te arăta gol, sau trăgând de cuverturi, să-l deranjezi pe cel care doarme cu tine în pat."
„Când ajungi să te bagi în pat după ce ai mâncat şi vrei să guşti din plăcerea odihnei, dacă lângă tine este culcat altcineva, stai pe locul tău,

întinde-te, şi ţine seama de cel de alături, să nu-l deranjezi în nici un fel, mişcându-te sau întorcându-te brusc; ai grijă să nu te dezgoleşti când te întorci: dacă bagi de seamă că a adormit, ai grijă să nu-l trezeşti."
pp.204-205: D
„Nu se cade... nici să te dezbraci, nici să te culci în prezenţa vreunei alte

persoane; mai ales, cu excepţia situaţiei că eşti căsătorit, nu se cuvine
să te culci în prezenţa nici unei persoane de sex opus.
Este cu atât mai puţin permis ca persoane de sexe diferite să doarmă
în acelaşi pat, cu excepţia copiilor foarte mici...
Dacă eşti forţat de o situaţie inevitabilă să împărţi în timpul unei
călătorii patul cu o persoană de acelaşi sex, nu se cade să stai culcat
atât de aproape de aceasta încât s-o incomodezi sau chiar s-o atingi;
este şi mai puţin decent ca picioarele tale să ajungă între picioarele
persoanei lângă care dormi...
De asemenea, este extrem de indecent şi nemanierat să te amuzi vorbind
vrute si ne vrute sau în glumă...
Când te scoli, nu se cade să laşi patul desfăcut, nici să-ţi pui boneta de
noapte pe un scaun sau altundeva, unde ar putea fi zărită."
p.205: E
Este un abuz ciudat să obligi doi oameni de sex diferit să doarmă în aceeaşi încăpere; iar dacă acest fapt devine absolut necesar, trebuie să te asiguri că există două paturi separate şi că pudoarea nu are în nici un fel de suferit de pe urma acestei combinaţii. Doar o indigenţă extremă poate scuza o asemenea practică...
Dacă eşti forţat de împrejurări să împărţi patul cu o persoană de acelaşi sex, ceea ce se întâmplă arareori, se cade să te menţii în cadrul unei pudori extrem de stricte şi de vigilente...
De îndată ce te-ai trezit, iar timpul pentru odihnă a fost suficient, se cade să te dai jos din pat, dând dovadă de pudoarea cuvenită, şi să nu rămâi în pat făcând conversaţie sau dedicându-te altor probleme... nimic nu indică mai clar indolenţa şi frivolitatea; patul este destinat pentru odihna trupească, şi pentru nimic altceva."
p.206: „De câte ori tatăl, care nu poartă nimic altceva decât nădragii, împreună cu soţia şi copiii care nici ei nu poartă nimic, aleargă pe uliţe de la casă spre baie... de câte ori n-am văzut fetişcane de zece, doisprezece, paisprezece, şaisprezece sau optsprezece ani, aproape goale, cu excepţia unei cămăşi de pânză, adesea ponosită, şi cu un halat de baie zdrenţuit, sau aşa cum este numit prin aceste locuri, cu un *Badehr* ce acoperă partea din faţă şi dosul! Halatul fiind deschis în dreptul picioarelor, ţinându-l cu mâinile, aşa cum se cuvine, închis la spate, fug de la casele lor pe uliţele lungi în miezul zilei, îndreptându-se spre baie. Adesea băieţi de zece, doisprezece, paisprezece sau şaisprezece ani le însoţesc..."
p.208: „In timpul acelei distinse epoci care a precedat războiul, drumeţiile reprezentau singura modalitate prin care scriitorii respectabili puteau

aborda subiectul dormitului. în acele vremuri, doamnele şi domnii nu se duceau seara să se culce, ci se retrăgeau. Felul în care dormeau nu privea pe altcineva. Un autor care ar fi gândit altfel, s-ar fi exclus din rândul cărţilor în circulaţie."
p.215: Sophronius: „Acest loc nu mi se pare a fi destul de tainic."
Lucretia: „Cum eşti deodată atât de ruşinos? Ei bine, vino în *mu-
seion*[79], este atât de întunecos acolo, încât abia dacă ne vom vedea
unul pe altul."
Soph.: „Examinează fiece crăpătură."
Luc.: „Nu există nici o crăpătură."
Soph.: „Nu este nimeni în apropiere, care să ne poată auzi?"
Luc.: „Nici măcar o muscă, dragul meu. De ce eziţi?"
Soph.: „Putem să ne ascundem aici de ochiul Domnului?"

Luc.: „Sigur că nu putem. El vede totul."
Soph.: „Dar îngerii?"
p.219: „Vinul pentru femeile uşoare 12 *achterin.* La fel pentru femeile puse la dispoziţia regelui, vin de 12 *achterin."*
p.226: „Nu am încredere decât în Domnia voastră; aceasta este calea pe care inima mă îndeamnă să mă îndrept, ca şi raţiunea; cu un temperament ca al Domniei voastre, *lăsându-vă libertatea, vă supun unor îngrădiri mai înguste decât v-aş putea impune"*[93].
pp.235-236: „Iată că se apropie momentul plăcut când vasul nostru va acosta, când regele Richard va veni, mai vesel şi mai mândru ca oricând. Acum vom vedea cum va împărţi bani de aur şi de argint; noile construcţii de piatră vor crăpa de invidie, zidurile se vor nărui, turnurile se vor prăbuşi, duşmanii noştri vor gusta temniţa şi lanţurile. Ador amestecul de scuturi cu nuanţele lor albastre şi roşii, blazoanele şi stindardele multicolore, corturile şi pavilioanele bogate împrăştiate pe câmpie, lăncile care se frâng, scuturile străpunse, coifurile strălucitoare tăiate în două, loviturile date în toate părţile...[96]"
p.236: „Pe barba mea, (...) nu mă sinchisesc nicidecum de ceea ce spuneţi, nici de ameninţările voastre. Voi înjosi orice cavaler luat prizonier, tăindu-i nasul sau urechile. Iar un sergent sau un negustor va fi lipsit de braţ sau de picior".
p.240: „Tuturor ne este dată o viaţă grea şi nesigură"
„Dacă te temi de moarte, vei trăi o viaţă mizerabilă." „Ştim prea bine că moartea vine, iar viitorul omului este necunoscut: se furişează ca hoţii, făcând să se despartă trupul de suflet. Dar fii încrezător, nu te teme prea mult de moarte, căci dacă te temi prea mult de ea, nu te vei mai bucura."
p.242: „Se ştie ce violente erau obiceiurile în secolul al XV-lea, cu câtă brutalitate se manifestau pasiunile, în ciuda temerii faţă de infern, în

ciuda piedicilor ce deosebeau clasele şi a sentimentului de onoare cavalerească, *în ciuda bonomiei şi a veseliei ce caracterizau relaţiile sociale."*
p.251: (...) „şi ce fel de servicii le sunt datori cei de jos celor de sus în calitate de seniori. Primii trei sunt cei mai înalţi şi mai exaltaţi, pe care Dumnezeu cel atotputernic i-a ales şi i-a predestinat, încât ceilalţi şapte să le fie cu toţii supuşi şi să-i servească."[117]
p.258: „întreaga virtute şi perfecţiune a gentilomului, monseniore, nu constă în strunirea corectă a unui cal, în mânuirea unei lănci, în a şti să porţi armură, în a mânui orice fel de armă, în a te comporta manierat faţă de doamne sau în jocurile dragostei: căci iată un alt exerciţiu care le este atribuit gentilomilor; există în plus faptul de a servi la masă regii şi principii, maniera de a-ţi adapta vorbirea la respectul datorat persoanelor în funcţie de rangul şi de calităţile lor, privirile, gesturile şi chiar şi cele mai mici semne sau clipiri din ochi."
p.259: „Fie ca această carte, dedicată educării unui tânăr curtezan şi gentilom, să fie protejată de cel care se constituie ca model şi oglindă pentru ceilalţi din punct de vedere al *curteniei, comportamentului ales* şi obiceiurilor demne de laudă."
p.263, nota 7: (...) „Democraţia (...) nu constituie exclusiv sau în mod predominant un mijloc prin intermediul căruia grupări diferite pot să-şi atingă scopurile sau să aspire la societatea aleasă, ci reprezintă în sine societatea aleasă, aflată în acţiune."
p.264, nota 8: (...) „Acest proces se petrece în interiorul acelei „cutii negre", personalitatea actorului."
p.268,nota 25: (...) „avantajele sălbaticilor comparativ cu omul cizelat. A prefera sălbaticii reprezintă un act declamatoriu ridicol. Ea trebuie să-l respingă, să demonstreze că viciile pe care le considerăm ca nişte produse ale politeţii sunt intrinseci sufletului omenesc."
p.269, nota 2: (...) „preponderenţa operelor instructive şi pioase asupra cărţilor recreative sau satirice. *Elogiul nebuniei, Colocviile...* nu ocupă nici un loc în această listă... Cele care i-au atras pe

traducători şi care se bucurau de căutare la public erau *Apoftegmele, Pregătire pentru moarte, Educaţia copilului."*
pp.27l-272, nota 30: „Ia aminte la ceea ce-ţi spun: când se aduce mâncarea, fii primul care să te năpusteşti asupra castronului; înfulecă precum porcii, îndopându-te cu bucăţi mari."
„ceea ce te îndrum este să cotrobăi pe platou în căutarea celei mai bune bucăţi; apucă bucata care îţi place cel mai mult, aşeaz-o pe farfuria ta; nu-i băga în seamă pe cei care-ţi dezaprobă gestul."
„în nişte ţări străine, ca India, acolo unde se găseşte aur, dar şi pietre preţioase şi perle, se obişnuieşte ca lumea să şi le prindă la nas. Din

moment ce nu ai parte de un asemenea noroc, ascultă ce se cuvine să porţi la nas: câte un muc lung şi sordid la fiecare nară, ca ţurţurii de la streaşină, ceea ce ţi-ar împodobi nasul, (...) dar păstrează măsura în toate cele, iar atunci când mucul devine prea lung şi începe să curgă în gură, înseamnă că este vremea să-ţi sufli nasul. Şterge-ţi mucii de ambele mâneci, încât toţi cei ce te văd să vomite de scârbă."
„Citeşte această carte des şi apleacă-te asupra ei, iar de fiecare dată procedează în mod contrar."
p.274, nota 35: „A avut Erasmus modele? în mod evident, el n-a inventat acel *savoir-vivre,* regulile generale fiind stabilite cu mult înaintea sa... în orice caz, Erasmus este primul care a tratat subiectul abordându-l în mod special şi complet; nici un alt autor citat nu a tratat acea *civilite,* sau, dacă doriţi, buna-cuviinţă, ca fiind aptă de a furniza obiectul unui studiu distinct; aceştia au formulat pe alocuri unele precepte, care în mod firesc se referau la educaţie, la morală, la modă sau la igienă..."
p.275, nota 54: „Atunci un lacheu veni s-o informeze pe doamnă că Monsieur Thibault cel tânăr ruga să fie primit. Bine, spuse doamna; dar înainte de a-l primi, trebuie să vă spun cine este acest Mr. Thibault, şi anume este fiul unui burghez, prieten al meu de la Paris, unul dintre acei oameni bogaţi a căror prietenie poate fi uneori utilă unor oameni de rang pentru a împrumuta bani; fiul este un tânăr care a studiat cu intenţia de a ocupa o funcţie publică, dar care trebuie ajutat să se debaraseze de aerul nepotrivit şi de limbajul burghez."
nota 58: „Dorind să aflu, ca numeroase alte persoane în acest moment, cum se frige un bou întreg, m-am interesat în Smithfield Market. Dar mi-a fost dat să aflu că nimeni de la Smithfield nu se pricepea cum se prepară, cu atât mai puţin cum se frige, se prăjeşte, se tranşează şi se consumă un bou întreg... Faptul în sine este foarte descurajant."
p.276, nota 67: „Este necesar să intrăm în amănunte? Rolul aproape politic jucat în această epocă de scaunul găurit cu oală de noapte, acel *chaise percee,* ne permite să vorbim despre acesta fără falsă pudoare şi să afirmăm că oamenii erau siliţi să-l folosească. Una dintre metresele lui Henric IV, Madame de Verneuil, dorea să ţină oala de noapte în dormitor, ceea ce în zilele noastre ar constitui o impoliteţe, iar în acele vremuri nu era altceva decât un vag semn de nonşalanţă."
p.277, nota 76: „Bărbaţii puternici nu poartă pijama. Ei poartă cămăşi de noapte şi îi dispreţuiesc pe cei care poartă veşminte atât de efeminate câpijamalele. Theodore Roosevelt purta cămaşă de noapte. La fel şi Washington, Lincoln, Napoleon, Nero şi mulţi alţi bărbaţi de seamă. Aceste argumente în favoarea cămăşii de noapte şi împotriva pijamalei au fost prezentate de către dr. Davis din Ottawa, care a fondat un club al purtătorilor de cămaşă de noapte. Clubul are o filială la Montreal şi un puternic grup de susţinători la New York. Scopul este acela de a populariza din nou cămaşa de noapte ca semn al bărbăţiei adevărate."

pp.277-278, nota 77: „Dacă tendinţele native sunt reprimate, sublimate sau manifestate deplin depinde în mare măsură de *tipul vieţii de familie şi de tradiţiile societăţii în ansamblu...* Gândiţi-vă, de exemplu, la dificultatea de a determina dacă teama de relaţiile

incestuoase este fundamentată instinctual sau declanşată de factorii genetici, care fundamentează diferitele forme de gelozie sexuală. Pe scurt, tendinţele înnăscute au o anumită *plasticitate,* iar modalitatea lor de exprimare, de reprimare sau de sublimare este, în grade diferite, condiţionată social."
„Legile conştiinţei, despre care afirmăm că sunt determinate natural, sunt generate de obiceiuri: având o veneraţie lăuntrică faţă de opiniile şi manierele aprobate şi acceptate în jurul său, lumea nu le poate ignora fără remuşcări, nici aplica fără să aplaude. Mi se pare că puterea obiceiului a fost perfect înţeleasă de cel care a plăsmuit pentru întâia oară povestea sătencei care, dobândind prin naştere deprinderea de a îngriji şi de a purta pe braţe un viţel, şi care a făcut aşa toată viaţa, a continuat să-l poarte, în virtutea obişnuinţei, şi atunci când animalul ajunsese bou în toată firea... *Usus efficacissimus rerum omnium magister...* Prin obişnuinţă, spune Aristotel, ca şi prin boală, femeile îşi smulg părul, îşi rod unghiile, mănâncă pământ şi cărbuni, şi atât din obicei, cât şi prin natura lor, bărbaţii se asociază cu bărbaţi."
p.278, nota 78: „Erasmus pretindea cu adevărat de la lume şi de la omenire felul cum îşi reprezenta societatea creştină a bunelor moravuri, purificată şi dorită cu ardoare, ca şi credinţa ferventă, modestia şi cumpătarea, bunătatea, toleranţa şi pacea - o atitudine de acest gen nefiind exprimată mai răspicat şi mai măiestrit niciunde altundeva decît în *Colocvii."*
p.279, nota 80: „Ne-au parvenit două interesante reprezentări ale unei asemenea băi. *Aş dori de la bun început să subliniez faptul că în opinia mea este vorba de două imagini exagerate, care nu se justifică decât prin predilecţia existentă în Evul Mediu pentru pastişarea grosolană, necizelată.*
Miniatura de la Breslau prezintă o serie de căzi, în fiecare fiind aşezat câte un bărbat, iar cu faţa spre el o femeie. O scândură dispusă transversal peste cadă este acoperită cu o faţă de masă bogată, pe care sunt aşezate fructe, băuturi, şi alte delicii. Bărbaţii poartă pe cap un batic şi au o legătură peste şale, femeile au părul coafat, poartă şiraguri de mărgele, în rest fiind complet dezbrăcate. Miniatura de la Leipzig este asemănătoare, doar că aici căzile sunt separate una de cealaltă, iar deasupra fiecăreia se înalţă un fel de baldachin din pânză, ale cărui perdele pot fi trase. Atmosfera din aceste băi nu pare să fi fost prea castă, iar femeile cinstite probabil că nu le frecventau. De regulă, însă, persoanele de sex opus trebuie să fi fost separate; o asemenea luare în derâdere a tot ceea ce era decent cu siguranţă că nu ar fi fost tolerată de starostii oraşelor."
p.280, nota 83: „în epoca aceea, bărbatul şi femeia se căsătoresc adesea de tineri. Biserica le dă dreptul să încheie o căsătorie de îndată ce au atins

maturitatea sexuală, aşa cum se şi întâmpla frecvent. Băieţii sunt căsătoriţi între 15 şi 19 ani, fetele între 13 şi 15 ani. Acest obicei a fost dintotdeauna considerat ca o particularitate a societăţii vremii." *nota 92:* „Ţin mai mult la micuţa mea soră decât la cavaler, deoarece el nu a fost în pântecele mamei ca şi mine, cum a fost ea."
pp.280-281, nota 94: „Un studiu întreprins de autor în anii 1916-l917 asupra unui eşantion de 150 de fete a demonstrat existenţa unui tabu impus gândurilor şi conversaţiei printre fetele educate, cu privire la următoarele subiecte, caracterizate de ele drept

«necuviincioase», «care pângăresc», «fapte complet în afara cunoştinţelor pe care trebuie să le aibă o doamnă»."

1. Fapte contrar uzanţelor, adesea desemnate «perverse» şi «imorale».
2. Fapte «dezgustătoare», precum funcţiile trupeşti, cele normale, precum şi cele patologice, şi toate implicaţiile «impure».
3. Fapte nefireşti, care «îţi fac pielea de gâscă», şi faptele dubioase.
4. Numeroase forme ale vieţii animale, acceptându-se în general că sunt temute de fete, sau care sunt considerate maculate.
5. Diferenţele dintre sexe.
6. Diferenţele de vârstă.
7. Toate problemele legate de un standard dublu al moralităţii.
8. Toate faptele legate de căsătorie, sarcină şi naştere.
9. Aluziile la orice parte a trupului, cu excepţia capului şi a mâinilor.
10. Politica.
11. Religia."

pp.282-284, nota 119: „Preocuparea noastră se îndreaptă exclusiv către societatea laică, iar în rândurile ei curăţenia era respectată doar în măsura în care reprezenta o necesitate socială, dacă era de fapt vreodată respectată; aceasta nu se manifestă în nici un caz ca o necesitate sau ca o uzanţă individuală. Şi aici se aplică standardul moravurilor sociale enunţat de della Casa: curăţenia era dictată de dorinţa de a le fi plăcut altora, şi nu datorită vreunei necesităţi interioare a instinctului individual... Această stare de fapte s-a schimbat. Curăţenia personală, datorită faptului că este integral acceptată, a încetat complet să mai atingă problema moravurilor sociale."

„Evitaţi cu orice preţ băile de aburi şi în cadă, în caz contrar veţi muri."

t2

fl

• p-i

O

1
OI

e

cu o

l 1

l

££

!

•2 g

3 —

ce
CD
■ H
«
N
•I-H I—H
«PH
B
T3 SH
O
I-H
IU
H-i
O
fl
o 5 cs
N
fl
W o
u
o
a
e
cu

I

2 ro m io H ■"cr " io io CD
SH
fl
i-H
3
M
cu
«3'
cu
co
SH.
cu
05 a Jg
CU M
S S
cu O IV-S iu
a S °

ca
CU
• s ca 5

fl
ca
S c
cu O fl
fl ca
E s-.
CD O
c 'fl
cn-
ăj
fl cu
g
3
-w- fi
CU
o
fl o
o
o
C
■fl cu
-S "3
cu
SH CU
o.
o

SH -fi[1]
MS fl
o R
tfl cu

3 T3
ca
fi g
W 03
ca 3
-fcJ CU
u -e
CU Si
C cu
2 3 cu
.S fi
T3 -fl
11
O --H
ca o
SH O H3 fi
c
cu:fl
SH SH
ca ca
ca fl *o* 3» ca fl
fj
ca Q
p co
2 S3
43. a
SN
T3 •
cu
CD
ca
.ca
fl
OH CS
fi g **CU SH**
cc-
k
3
•-H HO
« § 2
îl
3 a
-w CU
g 8
fi-s
ii fl
cu ca i—i —i 3 3
OI SH CU *T3*
111 -H
OS. I—I

B S fc ' g

a

B 5

fl O

•pH

cs

►

w

-8

■M

3

a

cu

s

o

cj

a. £

cu

e

.cu

: a

i l

: "ci

; -2

: 3

: a

00

CU

-a

N CU o

fl

ca

!

3 fl

3 3

cu o

c

o o

• ÎS CU -u N

ca cu

g

•2 a

l

c3

ca

o o

CC

ca

N CU C CD
•2 ca
CSI *iti*
tfl ***Zi v***
IS SH
N ca u o
fl "S cu ca
fcJD fl
O *Q*
l«s
CD O) O
O co B
CM
I
CS O
IC
O
9
IC 01
SH
CS
S
O **fi** **C8 O •, tu**
o fl **I §**
O
CJ
CU T3
cu
'3 "3 o,
CD
o fl o
ca
3 o
• PH
SH **O**
M fe £
f

ş

.

'

PLURAL M

1. Emile Durkheim -*Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz -*Eseuri de teodicee*
6. J. Martm Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei* 7 -*Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*

10. Filostrat - *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios - *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei - *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman - *Nunta mortului*
14. 15. Jean Delumeau - *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos - *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-l077*
17. Cicero - *Despre divinaţie*
18. 19. Elena Niculiţă-Voronca — *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20. - *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvârşirea*
22. Porfir - *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds - *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau - *Mărturisirea si iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino - *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea - *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă - *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Levinas - *Totalitate şi Infinit*
29. - *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff- *Omul medieval*
31. Jacques Derrida - *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztâv Molnăr (ed.) - *Problema transilvană*
33. Seneca — *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă - *Platonopolis sau împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer - *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski - *Stâlpul şi Temelia Adevărului. încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin - *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries - *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu - *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*
40. Robert Darnton - *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. *-Antihristul*
42. Lie Zi - *Calea vidului desăvârşit*
43. Cicero - *Despre destin*
44. Michel Vovelle - *Omul Luminilor*
45. Francoise Bonardel - *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu - *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. - *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff - *Sfântul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown - *Structură şi funcţie în societatea primitivă. Eseuri şi discursuri*

50. Francois Furet - *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer -*Actualitatea frumosului*
52. Plinius - *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (voi. I)
53. Arnold Van Gennep - *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari - *Omul baroc*
55. John R. Searle - *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk - *Critica raţiunii cinice* (voi. I)
57. Isabelle Stengers - *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo - *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu - *Patristica mirabilia.*
Pagini din literatura primelor veacuri creştine
60. Pierre Teilhard de Chardin - *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina - *Omul roman*
62. Sergio Donadoni - *Omul egiptean*
63. Anne Cheng - *Istoria gândirii chineze*
64. Artemidor Daldianul - Carte de tălmăcire a viseler
65. Dolores Toma - *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete - *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală*
supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae
67. Plinius - *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor*
din Antichitate (voi. II)
68. Jean-Pierre Vernant - *Omul grec*
69. Matei Călinescu - *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade.*
Amintiri, lecturi, reflecţii
70. H.-R. Patapievici - *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias -*Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice*
şi psihogenetice (Voi. I - *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale)*
In pregătire:
Norbert Elias - *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice*
şi psihogenetice (voi. II - *Transformări ale societăţii. Schiţa*
unei teorii a civilizării) Peter Sloterdijk - *Critica raţiunii cinice (voi. II)* U. Frevert, H.-C. Haupt - *Omul secolului XIX* U. Frevert, H.-C. Haupt - *Omul secolului XX*

www.polirom.ro
Redactor: Dr. Gabriela Danţiş
Coperta: Ionuţ Broştianu Tehnoredactor: Ioana Mariniuc
Bun de tipar: februarie 2002. Apărut: 2002
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032)21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box l-728, 70700, Bucureşti;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro
Tiparul executat la S.C. Polirom Co. S.A. -4fc *jf.* 6600 Iaşi Calea Chişinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485